في فلسفة برادلي

مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة

دراسة في ميتافيزيقا برادلي



الدكتور
محمد توفيق الضوى

الناشر المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

في فلسفة برادلى

مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة

دراسة في ميتافيزيقا برادلى

دكتور

محمد توفيق الضوى

الناشر

منشأة المعارف بالاسكندرية

تصدير

هذى دعوة للفلسفة المثالية ، لا هى إعادة إحياء لأنها فلسفة لم تتوقف ، ولا هى دراسة عابرة لأننا مقتنعون بها ، وإنما هى كشف لبيان ثرائها وقوتها ووجاهتها .

هذى دعوة للمثالية فى عصر تقلص فيه دور القدوة ، وبُررت الوسائل للغايات، وخفت ضوء الفكر المستنير والبحث الصادق عن الحقيقة ، وغلب التوجه للمادة الدنيا والنظرة السطحية والساذجة الفكرية .

لقد ساد اعتقاد أن الفلسفة المثالية قد انتهت بظهور الاتجاه التجريبى المعاصر فى أوائل القرن العشرين فى بريطانيا وبلاد العالم الجديد . ولكن هذا الاعتقاد غير صحيح تماماً والدليل أن سيل الدراسات فى مثاليات برادلى وبوزانكيت وماكتجارت وتوماس هل جرين وغيرهم لم تنقطع حتى فى موطن الفلسفة التجريبية أى فى كل محافل بريطانيا الفلسفية .

لقد ظهر فى مصر اتجاهات تمجد الفلسفة التجريبية وتنقص من شأن المثالية ، ولكن كان الأجدر قبل النقد العنيف أن تقتنع هذه الاتجاهات بتطبيق الحكمة الفلسفية المتوارثة وهى حكمة التسامح التى تقوم على القبول أو عدم القبول بحجج منطقية مدعومة دون هدم للآخر وتحقير شأنه . إن الفلسفة وجهة نظر ولذلك لا حكم على النظرية الفلسفية بالخطأ أو الصواب ، وإنما بالقبول أو الرفض .

هذه الدعوة للفلسفة المثالية ترتكز على أساس يتحدد فى هذا السؤال : لماذا لازالت الفلسفة المثالية باقية متمثلة فى الدراسات المستمرة لها؟

والإجابة واضحة وهى أن الفلسفة المثالية فلسفة وجيهة محترمة .

د. محمد توفيق

الإسكندرية فى ٢٠٠٣/٩/١٩

المحتويات*

الصفحة

---

* علامة الشرطة «–» تشير إلى فقرة جديدة مرقمة فى المتن

علامة الفصلة «،» تشير إلى أفكار داخل الفقرة الواحدة

يوجد بها زمن – جميع الظواهر تدخل فى علاقة التعاقب ، التعاقب لا يوجد فى الحقيقة والمطلق – توجد وحدة زمنية فى العالم المحسوس ، جوانب فقدان الوحدة فى بعض الوقائع والأحداث ، الوحدة منسوبة فقط لوقائع الوجود المحسوس – الخبرة الشخصية تسهم فى المعرفة الزمنية وهذا يؤدى إلى تباين الرؤى الخاضعة للزمن ، المكان والزمن الظاهريان ليس من طبيعتهما الكلية والبنائية ، التكرار والترابط الناشئان عن طريق الخبرة يعطيان استمراراً للمعرفة الزمنية – الوحدة الداخلية الزمنية وربطها بين الظواهر فى التسلسل الزمنى ، المطلق لا يحصر فى حدود خبرتنا – توجه الظواهر للمطلق بعد تبديل صفاتها ، فارق بين مطلق برادلى وبين المثل الأفلاطونية وفكرة خلق الماهيات قبلا ، اتفاق بين مطلق برادلى وطبيعة القانون العلمى ، وكذلك فى القانون الأخلاقى ، المطلق يضم عدداً هائلاً من السلاسل الزمنية ، هل توجد وحدة فى المطلق ، توجد وحدة غير زمنية بالمطلق ، ما هو زمن المطلق – مشكلة اتجاه الزمن – أحول اتجاه الزمن (التغير فى الموجودات ، يعتمد الاتجاه على الخبرة الذاتية ، الظواهر تتوجه نحو اتجاه محدد للزمن. – هل يتشابه المطلق مع عالم تجاربنا الحسية ، المطلق لا يُحصر – المعرفة ليست مقصورة على الخبرة الحسية فقط – وحدة الظواهر ووحدة المطلق ، السلاسل الزمنية فى المطلق لها نظام مختلف ، شكل المحتويات كثيرة ومبدله أماكنها لكنها ليست متغيرة ، التغير فى الاتجاه ، اختلاف السلاسل ناتج عن اختلاف الإدراكات ، تباين صفات الموجودات المتناهية فى الظاهر لكنه يختفي فى المطلق – فكرة التقدم فى الزمن .

مدخــل

- ١ -

دعوتنا هى بيان وتقدير الفلسفة المثالية باعتبارها فلسفة أُم نبعت من معينها معظم الاتجاهات المختلفة سواء بالاقتناع أو النقد أو الاختلاف . والسبب الذى يجعلنا نقول أنها فلسفة أم هو إنها طبقت الوظيفة الحقيقية للفلسفة وهى الاعتماد على الميتافيزيقا كمنهج فلسفى والاعتماد على العقل كوسيلة للتفسير .

فالفلسفة بصفة عامة تتخذ العقل أداتها لفحص الوجود بصفة عامة وتحديد خصائص الموجود . فلو أمعنا النظر ملياً لوجدنا أن الاتجاه التجريبى يستخدم العقل فى تفسير العالم من خلال مقولات محددة من شأنها تصنيف ووصف الفيلسوف بصفة تجريبى . ولذلك فثمة التقاء بين الفيلسوف المثالــى والفيلسوف التجريبى يتمثل فى الاتفاق على تفسير الوجود والموجود ، وعلى استخدام العقل فى هذا التفسير ، بل فى أحيان كثيرة نجد اتفاقاً فى استخدام نفس المقولات ، وإن اختلف توظيفها مثل مقولتى المكان والزمن، أو مقولة الجوهر أو العلية . وهكذا نجد الفلاسفة يتناولون المقولات من خلال رؤيتهم الخاصة كل على حدة ولذلك تختلف الرؤى الفلسفية سواء فى المذهب الواحد أو المذاهب المختلفة ، ولكن الذى يوحد الجميع تحت لواء واحد هو العقل بوصفه أداة البحث فى الفلسفة مثل المادة التى هى أداة البحث العلمى.

ولذلك فلا يوجد في رأينا ذلك التمييز الحاد بين الفيلسوف التجريبي والفيلسوف المثالي ، فثمة عناصر تجريبية واضحة عند كنط وشلنج وماكتجارت وبرادلي وكذلك نجد نداء الميتافيزيقا واضحاً في فلسفة ألفرد نورث وايتهد وصمويل الكسندر ، أما برتراند رسل فخير وصف له كفيلسوف هو قول جلبرت رايل «إن رسل في قمة يقظته الفلسفية تجده فيلسوفاً عقلياً»* كما يمكننا أن نجد تطبيقا لتلك السمات العقلية في تصوره للمادة ، وفكرة الاستدلال ومصادرات المعرفة التجريبية .

إذن وظيفة الفلسفة بصفة عامة هي بحث الوجود عقلياً ، ومن ثم ترجمت الفلسفة المثالية هذه الوظيفة تماماً فحددت وصنفت مقولاتها وفق هذه المهمة ، فآمنت إيماناً بقدرة العقل وفاعليته وبكل ما يتفرع عنه من أنشطة وملكات وعمليات راقية تؤكد على تأثير ونفوذ الكيان الإنساني في الوجود .

– ٢ –

أبان لنا الاقتراب من الفلسفة المثالية ثلاث خصائص أساسية لها هي أنها مخلصة للعقل ، وتعلي من قدر الذات وأنها وثيقة الصلة بالواقع، وقد بدا ذلك واضحاً عند كنط ، فنادى بأولوية الذات العارفة بوصفها المدخل الذي يلج من خلاله إلى العالم الحسي، فالمعرفة تبدأ بالحواس حين نتلقى إدراكات

(*) G. Ryle: "Bertrand Russell" An Essay in Proceding Aristotelian Society. 1971.

حسية آتية من العالم الخارجي ، وإذا كان هذا القول يقربه من التجريبيين إلا أنه جعل دور الذات أساسياً في بناء المعرفة حين يقوم الجانب القبلى في العقل الخالص بفهم معطيات العالم الخارجي وتنظيمها عن طريق مقولاته التى يفرضها على الوجود ، ولذلك فقد حدد لنا هذا الهدف الأخير طبيعة توجهه المثالى . وبناء على هذا فإنا نجد كنط يجمع بين جانبين أولهما الاعتدال الفكرى والتوازن المنهجى ، فلا ميل للعقل فقط ولا توجه للعالم الخارجي وحده ، وثانيهما، أن ثمة ترابطاً وثيقاً بين العقل والعالم الخارجي أو بين الفكر والوجود، الأمر الذى يؤكد لنا تمام التأكيد على أن الفلسفة المثالية ليست بعيدة عن الواقع، عكس ما شيع عنها .

انتهج فيشته نفس المنهج ، فالأنا لديه تؤكد نفسها وفى الوقت ذاته تؤكد على اللا - أنا أو العالم الخارجى . أما شلنج فيعطى الأولوية للأنا بوصفها المنظِّمة لمعطيات العالم الخارجي ولكن تشترك الأنا مع هذا العالم فى نشأة فلسفة الطبيعة . أما هيجل فمنطقه لا يعمل فى السماء بل فى الوجود والواقع، حيث يعمل العقل والطبيعة معاً فى التعبير عن الوجود والمعرفة .

يطبق برادلى نفس الهدف فيقرر أن العالم الخارجى ليس مستقلاً عن الذات ، وبناء عليه نجد ذلك التوازن الفلسفى والاعتدال الفكرى فى الجمع بين مقولات العقل ومعطيات الواقع على أساس أن العقل يعمل فى عالم خارجى متحدد .

تفرعت عن المثالية عدة اتجاهات ، مثل المثالية الذاتية ، المثالية المطلقة ، المثالية النقدية ، المثالية الشخصية . ولكن تتفق هذه المثاليات على ما يلى :

- الذات هى مصدر كل تجربة ومعنى وقيمة بل هى محركة للوجود الخاص بها .

- يتوقف جود الموضوعات الخارجية على القوى التى تدركها .

- تؤكد المثالية على سبق الأفكار على الموضوعات، والمعانى الكلية على الجزئيات .

أما الفارق بين المثاليات بصفة خاصة فيتحدد فيما يلى :

تؤكد المثالية الذاتية على أن الذهن وحده هو الجانب الحقيقى، أما المادة فليس لها وجود موضوعى مستقل خارج الذهن بل هى معتمدة فى وجودها على الذهن .

أما المثالية النقدية فتذهب إلى التمييز بين الظواهر العقلية التى تسبق التجربة والظواهر المكتسبة عن طريق التجربة وتؤلف بينهما ولكنها تعتبر الأولى ضرورية لإدراك الثانية ، وتمثل ذلك جيداً عند كنط .

أما المثالية الشخصية وأبرز دعاتها الفيلسوف الانجليزى ماكتجارت ، وإن كان قد حول اتجاهها نحو الهيجلية حيث رأت محور الوجود هو الذات أو الشخص ولذلك فدراسة خصائص الوجود لا تنفصل عن كونها دراسة للموجود ذاته ، وتحقيق هذه الخصائص فى الوجود تمثل توجهاً نحو إظهار وكشف الذات نفسها .

أما المثالية المطلقة وهى التى ينتمى إليها برادلى فهى تتوجه نحو الواحدية وتقوم بفرض الوحدة والتكامل على الوجود وعلى التجربة الذاتية . ومن أجل تلك الواحدية قررت المثالية المطلقة وجود عقل لا متناه أو مطلق تتجه إليه الطبيعة وسائر الموجودات فى حركتها وصيرورتها ، وبذلك تصير كل ظواهر الكون كشفاً عن ذلك الاتحاد القائم بينها وبين المطلق .

- ٤ -

نظرية المكان والزمن على جانب كبير من الأهمية ، وهى تتحدد فى كل نظرية فلسفية خاصة وفقاً لطبيعة المذهب الذى يتوجه إليه الفيلسوف . وتظهر النظرية فى المذهب المثالى بمواصفات محددة أبرزها أنها تميل بصفة عامة نحو الزمن أكثر من المكان ، وأنها تفسر الزمن تفسير ميتافيزيقياً خالصاً ، أما بقية السمات فسوف تتضح بجلاء من خلال العرض .

يناقش برادلى فكرتى المكان والزمن من زاوية ميتافيريقية واضعاً فى اعتباره معطيات العالم الخارجى المتمثلة فى الوقائع والأحداث والأوضاع المكانية ، وهو يطبق نفس المبدأ المثالى الذى يعطى الزمن جانباً أكبر فى الدراسة من المكان

تحدد تناولنا للنظرية وفقاً لمذهب برادلى العام الذى تحدد هو الآخر أيضاً فى نظريتين أساسيتين همانظرية الظاهر Appearance ونظرية الحقيقة Reality اللتان ظهرتا فى كتابه الأساسى الضخم الذى يحمل نفس الاسم واستوعبتا الكتاب كله وهو كتاب «الظاهر والحقيقة» * .

---

* ظهرت الطبعة الأولى سنة ١٨٩٣ ، أما الطبعة التى رجعنا إليها فهى الطبعة التاسعة صدرت عام ١٩٣٠.

ينقسم الكتاب إلى بابين رئيسيين ، يتناول الباب الأول المسمى «الظاهر» مجموعة المقولات الظاهرية ، ويتناول الباب الثانى المسمى «الحقيقة» مجموعة مقولات الحقيقة ، وجميع المقولات المتناولة تشكل فصول الكتاب على نحو تسلسلى .

والغاية من هذا التقسيم هى غاية منهجية ، فعالم الظاهر يشير إلى العالم الحسى المألوف لنا ، وهو عالم الفعل والوقائع والأحداث ، حيث نستمد منه معرفة أولية مباشرة عندما نحصل على معطياته الحسية . بيد أن هذه المعرفة ليست جميعها صادقة بسبب نسبيتها وتغيرها المتلاحق وجزئيتها وفقدانها الترابط والوحدة ، بل إن أهم عناصره جميعاً وهو عنصر الترابط بين أعضائه قد لا يكون قائماً وأحياناً مفقوداً ، الأمر الذى يسمح أن يسود التشتت والتفكك والانفصال بين أجزائه . ونتيجة لذلك قد لا نحصل على يقين معرفى دقيق بسبب وقوعنا فى الخطأ المترتب على السلبيات السابقة ، وبالتالى صدور بعض الأحكام الكاذبة بشأن قضاياه ، بل قد نُسئ أحياناً فهم وإدراك بعض موضوعات هذا العالم . لكن بالرغم من هذه الجوانب السلبية إلا أن عالم الظاهر ليس مرفوضاً تماماً وإنما هو عالم مؤكد وواقعى وضرورى حيث نستمد منه معرفة صادقة وصحيحة بجانب سلبياته .

ولذلك تحتاج المعارف الصادقة أن تثبت وتدوم وتخلد، وهى لا تجد ذلك فى عالم الظاهر بل تجده فى عالم الحقيقة وامتداده إلى المطلق ، فأحكام الحقيقة صادقة دائماً ، وأفكارها صحيحة إلى الأبد ، أما معاييرها ومبادؤها فهى خالدة صالحة فى كل مكان وزمن ، ونتيجة لذلك يسود الحقيقة معياران أساسيان هما الاتساق Coherence والشمول Comprehensive ، فالحقيقة

شاملة لمبادئ وأفكار وقضايا متنوعة ، بيد أن هذه الكثرة لا توجد مشتتة مفككة، وإنما توجد فى اتساق دائم وتناغم مستمر بين جميع الأجزاء وبناء على هذا لا يثبت المبدأ أو الفكرة الصادقة فى حدود المظاهر المتغيرة والأحوال المتبدلة، إنما يخلد فى منطقة أخرى من مناطق العقل ولكن العقل جانب شخصى فردى والفرد متناه بطبيعته ، فهل هنالك تلاق بين المتناهى واللامتناهى ، أم تزول الحقيقة بتناهى الشخص فى الوجود ؟

تنبه برادلى جيداً لهذا الأمر فتوصل إلى نظريته فى المطلق أو إن شئنا أن نطلق عليه «العقل المطلق» ورأى أن المطلق ليس شخصياً . فهو ليس أنا ولا أنت بل هو مجموع العقول جميعاً حاضرها وأزلها وأبدها . كذلك لا يخضع لتغير الحالات الزمنية وتبدل الوقائع وانتقال الأحداث ، بل هو تجربة شاملة لكافة الموجودات ، ضامة لجميع الأفعال والأحوال والموضوعات والحقائق، سابغة عليها الدوام والاستمرار والوحدة والاتساق ، حيث لا تنتهى هذه الجوانب بانتهاء الأفراد إذن المطلق هو نظام الوجود والحقيقة نظام العقل

بناء على هذه الرؤية سوف يتم تناول نظريتى المكان والزمن فى هذا الكتاب

- ٥ -

ولد الفيلسوف البريطانى هربرت فرنسيس برادلى عام ١٨٤٦ وتوفى عام ١٩٢٤ تلقى تعليمه فى جامعات انجلترا وعمل بها أيضاً ، فتعلم فى «يونيفرستى كوليدج» باكسفورد ، وعمل زميلاً فى كلية «ميرتون Merton» فى جامعة أكسفورد من عام ١٨٧٠ إلى ١٩٢٤

وتقول عنه موسوعة "The Oxford Companion to Philosophy"
إنه بلا منازع أعظم الفلاسفة البريطانيين فى الفترة ما بين چون ستيورات مل وبرتراند رسل . وتعتبر فلسفته مثالا حيا على توجه بعض الفلاسفة البريطانيين نحو الفلسفة المثالية الألمانية وبالتحديد فلسفة هيجل ، خارجين بذلك عن تراث الفلسفة التجريبية البريطانية ، ولكن بالرغم من هذا فإن برادلى يعتبر أكثر الفلاسفة المثاليين قرباً إلى هذه التجريبية» .

مؤلفاته :

١ - The Presupposition of Critical History

مسلمات التاريخ النقدى ١٨٧٤ .

٢ - Callected Essays

مجموعة مقالات .

٣ - Ethical Studies

دراسات أخلاقية ١٨٧٦

٤ - The Principles of Logic

مبادئ المنطق ١٨٨٣

٥ - Appearance and Reality

الظاهر والحقيقة ١٨٩٣ - الطبعة الثانية بتذييل عام ١٨٩٧ .

٦ - Essays on Truth and Reality

مقالات فى الصدق والحقيقة ١٩١٤

اختصارات مؤلفاته التى رجعنا إليها :

Appearance and Reality = AR

Collected Essays = CE

Essays on Truth and Reality = ETR

The Principles of Logi = PL

الفصل الأول

الظاهــر والحقيقــة

١ - تعتبر فلسفة الظاهر والحقيقة محاولة ميتافيزيقية لفهم الوجود بجانبيه العقلى والفيزيقى وهما ما يشكلان مفهوم الحقيقة ، ويحدد لنا برادلى طبيعة هذه المحاولة بتقريره أن وظيفة الميتافيزيقا هى بيان طبيعة الحقيقة وجوانب اختلافها واتفاقها مع الظاهر معتمدة على العقل وتصوراته فى تفسير هذا الوجود

تقوم فلسفة برادلى إذن على تصورىّ الظاهر والحقيقة بوصفهما يشكلان مفهومه عن الوجود والمعرفة ، وتتجلى ثنائية المفهوم فى محتويات كتابة الأساسى المسمى «الظاهر والحقيقة» الذى يعرض التصورين فى بابين يستغرقان الكتاب كله

أولا : الظاهر Appearance

٢ - يقرر برادلى فى الباب الأول المسمى الظاهر مجموعة مقولات تشكل فصوله وهى العلاقة والعلية والأشياء والذات والمكان والزمن ، ويرى أن هذه المقولات تكشف عن حالات وقوع الفكر فى الخطأ والتناقض ومعرفة الجزئى بدلاً من الحقيقة الكلية الشاملة ، وإدراك الكثرة بدلاً من الوحدة والاتساق والاختلاف بدلاً من الاتفاق (١) كذلك تتصف الوقائع الظاهرية بالنسبية

---

(١) رودلف متس الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ترجمة د/ فؤاد زكريا، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٤١٦

والتغير وبالتالى يصعب فى بعض الأحيان التى تعكس تلك السلبيات أن نتحدث عن يقين محدد أو معرفة دائمة . لكن هذا العالم الظاهرى ليس أمراً سلبياً خالصاً ، وإنما هو عالمنا الحسى الذى يمدنا بمعرفة وبأنماط من الوجود، ولذلك لابد لهذه الأنماط المعرفية أن تترقى وتتأصل لتصير يقينية حيث تتواصل مع الحقيقة وتندمج فى المطلق ، وهما اللذان يختلفان عن الظاهر من حيث الإيجابية والشمول والوحدة والاتساق والخلود .

٣ – يتضح الفارق أيضاً بين الظاهر والحقيقة فى التمييز القائم بين الجانب الصورى والجانب المادى، ويُقصد بالجانب الصورى أن الشئ الحقيقى هو الذى يتأكد وجوده بطريقة غير مشروطة بسبب الكمال والتتمة التى تتصف بها محتوياته . أما الظاهرى فطبيعته تستلزم الشرط على أساس أن وجود الشئ يستوجب الشرط كشئ اساسى له.

أما التمييز المادى فتتحدد فيه الحقيقة بوصفها ما يوجد بذاته ، والظاهر هو ما يكون وسيلة لشئ ما . وسمى التمييز الأول بالصورى لأنه يشير إلى اختلاف أساليبنا فى الحديث عما هو حقيقى وما هو ظاهرى ، وسمى الثانى بالمادى لأنه يحدد التمييز بين الظاهر والحقيقة عن طريق الإشارة إليهما أو عن طريق الطبيعة التى تميز كلا منهما (٢) .

٤ – هناك إذن اختلاف واضح بين الظاهر والحقيقة ، لكن برادلى لا يرفض كل الظواهر بوصفها غير حقيقية ، كما لا يوافق على أن الأشياء تنتمى كلها لعالم الظاهر ، ولكنه يعتقد بعدم انفصال العالمين كلية ، فعالم الظاهر

---

(٢) Wollheim: Bradley, Pelican Books, Egland. 1969, p. 208.

كما يرى ليس إلا «استعارة ضمنية قادرة على الخداع» (٣) ، وهو في معناه الأصلى ينطبق على الجانب الإدراكى للأشياء ويرتبط بالخطأ وسوء الفهم المتعلقين بالواقع (٤). لكن الجانب الإدراكى هذا ليس هو كل عمليات المعرفة ، فالظواهر التى يرفضها برادلى لا تظهر منذ الوهلة الأولى مرفوضة تماماً فى مجال إدراكى بها ، فعندما نكون ازاء وصف شئ ما بأنه ظاهر ، لا نعنى هنا أنه ليس حقيقياً أو ليس صادقاً من ناحية الإدراك، لكنا نعنى إنه قد وجد حكم عليه ليكون هكذا (٥) ، وهذا معناه أن الصدق والكذب ليسا أشياء فى العالم وإنما صفات تخرج منا نتيجة الحكم على الظواهر المختلفة والأشياء . ولذلك يرى برادلى أننا لا يمكن أن نرفض كل الظواهر الموجودة فى العالم، لأنها على أى حال موجودة وكائنة ، فالظاهر إذن شئ ما يوجد وليس عدماً .

لكن هل يعنى الإقرار بوجود هذه الظواهر وإضفاء تصور الوجود عليها، أنها تتساوى فى الدرجة مع وجود عالم الحقيقة ؟ أم أن هناك معنى أخر؟ .. بعبارة أخرى ، كيف يمكن للظواهر أن توجد ، وهى كما عهدنا متناقضة مع الحقيقة ؟

حاول برادلى إيجاد مقياس عن إمكانية التوافق والتطابق بين العالمين، فيرى أنه فى حالة الظواهر يجب علينا أن نركز هدفنا على إقامة برهان لنتبين كيف تتناقض هذه الظواهر فى العالم المحسوس لأنها لا تعطينا معرفة محددة

---

(٣) Bradley: Appearance and Reality. Oxford. 1930, p. 429.
(٤) Ibid.
(٥) Wollheim, Bradley, p. 202.

صادقة وكيف تنتزع هذا التناقض عندما تصل إلى المطلق (٦) ، ولذلك يصير المطلق بالنسبة لهذه الظواهر مشتملاً عليها لا كظواهر وإنما كحقائق، لأن الظواهر عندما تتجه إلى المطلق تتغير وتتبدل وتتخلص من صفاتها الظاهرية، فلا يوجد بالمطلق شئ عارض أو ثانوى لأن كل عنصر ثانوى يعتبر عنصراً علائقياً ينتمى لعالم الظاهر . ولذلك فكل متناه محدود يصبح لا متناه نتيجة الكمال الذى يضفيه عليه المطلق (٧).

مما سبق نتوصل إلى أن الظواهر المتنوعة التى وصفها برادلى بالتناقض لا يمكن رفضها تماماً ، لأنه لا يوجد انفصال تام بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة ، فهما فى واقع الأمر متميزان ديالكتيكياً لكنها لا ينعزلان ، وكل منهما يشير إلى الآخر أو يرمز له .

سبق أن قلنا أن هناك تصورات مختلفة ينسبها برادلى لعالم الظاهر ونبدأ بتصور العلاقة .

العلاقة Relation :

٥ – يرى برادلى أن التصورات المختلفة المنتمية لعالم الظاهر تعتبر تصورات نسبية وبالتالى فجميع العلاقات التى تربط بين أجزائه علاقات نسبية متغيرة . لكن بالرغم من ذلك لا يمكن رفض فكرة العلاقات تماماً ، فالموجودات لابد أن ترتبط بعلاقات مع غيرها من الموجودات الأخرى الكائنة معها فى عالم واحد ، ومن المستحيل وجود شئ فى الظاهر خال من العلاقة،

---

(٦) AR: p. 404.

(٧) Ibid., p. 163

فالتفكير ينتحر إذا لم يكن علائقياً ، وطالما نحن نقوم بالعمليات الذهنية كالإدراك والحكم والتذكر فى عالم الظاهر ، إذن لا يمكننا أن نتخلى كلية عن العلاقة وأثرها .

والعلاقات نوعان : علاقات خارجية وعلاقات داخلية ، الأولى هى التى ليس من الضرورى وجودالحد فيها بمعنى أن وجود الحد أو عدم وجوده لا يؤثر فى وجود غيره ، وبذلك توجد الحدود فى استقلال تام عن غيرها الأمر الذى يجعل كل حدٍ له وجود مستقل قائم بذاته . أما العلاقات الداخلية فهى التى لا يمكن التفكير فى حدودها منفصلة عن بعضها البعض وإنما وجود الحد الواحد يعد أمراً ضرورياً بالنسبة لبقية الحدود الأخرى (٨). ويعرف كوبلستون العلاقات بنوعيها بقوله «إذا تحققت العلاقة مع حدودها كانت داخلية وإذا لم تحقق كانت خارجية» (٩) . ولقد انقسم الفلاسفة بشأن قبول العلاقات نوعان : الفلاسفة التجريبيون يقبلون فكرة العلاقات الخارجية ، ويقبل المثاليون العلاقات الداخليـة.

٦ - يتضح مفهوم العلاقات الداخلية من خلال مناقشة برادلى موضوع «العلاقة والكيف» Relation and Quality.

عُرفت العلاقة بأنها الصلة بين الحدود أو الموجودات ، أما الكيف فهو الخاصية التى يتميز بها الشئ ، وقد وجد برادلى أن ثمة عروة تربط بين الفكرتين ولا سبيل لانفصالهما على الإطلاق ، لأن فعل ذلك يعنى فصل السبب

---

(٨) Wolheim : Bradley. p. 102.

(٩) Copleston: History of Philosophy. Vol 8. Part 1, New York. 1467. p. 21.

عن النتيجة على أساس أن معرفة الكيفيات تتم عن طريق عملية تنطوى هى نفسها على العلاقة أو تعتبر نفسها علاقة وهذا يعنى أن تعدد الكيفيات يتحقق بمعناه الكامل من خلال العلاقات (١٠). إن الكيفيات بطبيعتها متنوعة ومتمايزة وكثيرة ، ولو ظلت هذه الكيفيات على حالتها المتكثرة والاختلاف لاستحالت المعرفة ، وبذلك لابد من وجود وحدة تربط بين الأجزاء المختلفة ، وهذه الوحدة هى العلاقة . وبناء على هذا تصير العلاقة أمراً ضرورياً للتنوع والكثرة والاختلاف ، فوجود التنوع مثلاً يعنى وجود كثرة من الكيفيات تحتاج وحدة تربط فيما بينها ، على أساس أننا طالما نفكر فى كيفيات يستلزم أن نربط بينها بعلاقة . بعبارة أخرى إننا لا يمكننا التفكير فى كيفيات دون أن نفكر فى الخصائص المتمايزة التى تمثلها والعكس صحيح ، كذلك لا نستطيع أن نفكر فى كيفيات دون التفكير فى العلاقات التى بينها ، يقول برادلى «كل كيف يتضمن التنوع Diversity والتنوع يعنى وجود علاقات داخلية تعمل على إيجاد الوحدة لجمع كثرة الكيفيات» (١١). ويرى فولهايم «إن أى تركيب علائقى لابد أن يترابط فى وحدة على أساس أن العلاقات لا تقوم بعملها إلا فى داخل وحدة»(١٢). وخلاصة القول إنك لو رجعت إلى ما هو منفصل ومتميز أمكنك الحصول على العلاقات والكيفيات ، وهذا الأمر بدوره يسمح بوجود الوحدة(١٣)

---

(١٠) AR: p. 23.

(١١) ibid: p. 25.

(١٢) Wolheim : Bradley, p. 103.

(١٣) Ewing: The Idealist Tradition. Free Press. London. 1957. p. 131.

٧ – ويرجع اهتمام برادلى بفكرة الوحدة إلى سببين: الأول هو رفض استقلال الكيفيات وإيجاد وحدة تجمعها ، والثانى رفض مذهب الكثرة .

يرى أصحاب مذهب الكثرة أن الحقيقة تتكون من الموجودات دائمة الوجود وهذه الموجودات توجد دون اعتماد الواحد منها على الآخر ، ولذلك أدى هذا الاستقلال المستمر إلى أن حضور أو غياب الموجود لا يؤثر فى وجود غيره، وهنا نجد أن ثمة تقارباً بين مذهب الكثرة وفكرة العلاقات الخارجية، لكن برادلى رفض فكرة العلاقات الخارجية وبالتالى رفض مذهب الكثرة . ويرى أن من أهم أسباب رفضه لمذهب الكثرة هو استحالة وجود الكثرة فى عالم الحقيقة ويبرهن على هذا فيقرر أنه توجد بالعالم وقائع كثيرة تتمثل فى أشياء وأفكار ومعانى ، بيد أن هذه الوقائع توجد منفصلة ومختلفة ، وما هو منفصل ومختلف لا ينتمى للحقيقة إنما يدخل فى عالم الظاهر . لكن عندما تصل الوقائع إلى عالم الحقيقة تفقد صفتها العلائقية وبالتالى تفقد كثرتها لتصير وحدة واحدة داخل كلٍ شامل .

٨ – ميز برادلى بين الخاصية أو السمة Character وبين الوجود، ووضح مدى ارتباطهما بالعلاقات الداخلية والخارجية . حيث يمكن التمييز بينهما عن طريق التفكير فى شئ ما على أنه موضوع موجود والتفكير فى خصائصه أو صفاته، يمكننا أن نوضح ذلك كما يلى :

أ – يرى برادلى أن الأشياء تظل ثابتة غير قابلة للتغير إذا أخذناها كصفات بينما تكون قابلة للتغير إذا جاءت كأشياء موجودة حيث تكون فى هذه الحالة خاضعة للنظام المادى ، ولا تمييز هنا بين الخاصية والصفة .

ب – إذا أخذنا الأشياء كصفات ، يمكننا أن نميز بين العلاقات الخارجية،

لكن إذا أخذناها كموجودات تصبح جميع العلاقات داخلية . اتفق أصحاب مذهب الكثرة على أن الأشياء ما هى إلا صفات بينما اعتبرها برادلى موجودات فيرى أن الأشياء كصفات تعتبر تجريداً محضا ، حيث تأتى إلينا فى كليات ويجب أن نأخذها ونفهما على أنها كليات، وعندما توجد العلاقات فإنها تكون علاقات بين الكليات أو صفات لها وليست أجزاء منها .

٩ - يرتبط الفكر فى عالم الظاهر بالعلاقات ، فإذا لم يكن الفكر علائقياً فإن مصيره الانتحار (١٤)، وطالما يعتمد الفكر على العلاقات فإنه يكون عاجزاً عن بلوغ الحقيقة ويبين فقط شريحة من الحياة لا الحياة الحقيقية، فالحقيقة تعتبر فوق العلاقات ، وفى هذه الحالة سواء كان الفكر مؤقتاً أو اتفاقاً عملياً بحتاً أو ضرورة قصوى ، فإنه فى النهاية لا يمكن قبوله كلية بسبب أن التفكير فى عالم الظواهر يرتبط تماماً بالعلاقات ، ومن ثم فهو تفكير علائقى وأى ظاهرة تتخللها العلاقات تعتبر ظاهرة متناقضة . ولكن بالرغم من ذلك فإن عالم الظاهر ليس مرفوضاً كلية عند برادلى لأننا فى مقدورنا تجاوزه لنصل إلى الحقيقة . وبناء عليه فالتفكير العلائقى ليس مرفوضاً هو الآخر لأنه يُعد فى هذه الحالة مجرد مرتبة من مراتب التدرج للوصول إلى الحقيقة، حيث ننتقل منه إلى الوحدة الشاملة ، وعندئذ نكون قد انصرفنا عن العلاقات الظاهرية ودخلنا فى مجال أعلى منها ، إذ أن الحقيقة هى وجود فوق العلاقات (١٥).

---

(١٤) AR: p. 294.

(١٥) ibid: p. 28.

انظر أيضاً: Church: Bradley's Dialectic. George Allen London. 1942.:

فى الفصل المسمى : "The Dialectic of Relation and Quality"

العلــية Causality

١٠ - قبل أن نتحدث عن العلية عند برادلى نتحدث أولاً عن العلية عند هيوم ، فيرى الأخير أن الحواس تبين لنا تعاقب الظواهر الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى دون أن تبين تلك القوة التى تجعلها تتحرك أو تتعاقب، فإذا كنت أدرك الحركة إدراكاً مباشراً ، فلا يمكننى أن أدرك مباشرة أن هناك علاقة ضرورية بين الحركة وسببها ، ولذلك ليست العلية مكتسبة من الاستدلال وليست فعلا عقلياً ، لأن العلة ليست من جنس المعلول وليس فى وسع العقل أن يجد تطابقاً فى الكيفية بين العلة والمعلول ، وليس فى مقدوره أيضاً أن يجد تشابها بين الماضى والمستقبل ، إذن لا نعرف العلية إلا عن طريق التجربة أو الخبرة التى تبين لنا تتابع الظاهرة زمنياً وتجاورها مكانيا ، وعلى هذا فالعلة هى شئ كثرت أحواله بعد تكرار حتى تعودنا على السبب والنتيجة وصارت لدينا خبرة عملية تجعلنا ندرك أن حضور الأول يستتبع منا أن نفكر فى الثانى، حيث تصبح العلاقة العلية مجرد عادة ناشئة عن تكرار الحدث الذى يجعل الفكر قادراً على تصور اللاحق وتوقعه من مجرد تصور أو حضور سابقة.

١١ - أما بالنسبة لبرادلى فالعلية عنده ليست مكتسبة من التجربة كما ادعى هيوم ، بل يعتقد أن ارتباط العلية بالواقع التجريبى لا تقدم معرفة يقينية عن ظواهره لأن عالم الظاهر لا توجد به الحقائق اليقينية إن العلاقات القائمة فى الظاهر تعبر عن انفصال بين جميع الوقائع نظراً لافتقار هذا العالم للوحدةالتى تربط بين السابق واللاحق، وحتى لو افترضنا وجود علاقة علية تربط حالات معينة ، فلن يوجد شئ حاصل على الكمال نظراً لظهور حالات جديدة

مترتبة على الحالات السابقة بل ومعتمدة عليها كليـة ، وبالتالى لن تكـون هـذه الحالات الجديدة حاصلة على الكمال ، فضـلاً عن أن تعـدد الحـالات يؤدى إلـى وجود تنوع قائم بين الموضوعات وتغير فى طبيعتها تكون نتيجته الفشـل فـى وجود مقوم كامل للشئ طالما يخضع لعلاقة تغير مستمر . وهنا يعلن برادلى أن فكرة العلية تنشأ نتيجة التغيرات الواقعة فى عالم الظاهر ، وبالتالى تصير ظاهرة علائقية تعبر عن تغير ظاهرى محض يتضمن حالات منفصلة مختلفة لا يوجد بينها أى تقارب أو اتفاق . فإذا قلنا إن السبب المباشر فى تغير (أ) هو (حـ) فإن (حـ) تضاف إلى (أ) ، لكن هذه الإضافة تخلق صعوبة تتمثل فى السـؤال الآتى : ما الذى يجعل (حـ) تؤثر على (أ) ؟ والإجابة عنه تجعلنا نقدم عـامـلاً جـديداً هـو (د) ، فنقول (د) تؤثر على (حـ) وتـؤثر (حـ) بدورهـا علـى (أ) لتتحول الأخيرة إلى (ب) (١٦). ونتيجة لهذا يقرر برادلى أنه «لا يوجد واقـعة فى عـالم الظاهر حـاصلة على الكمـال مكانيـاً وزمـانيـاً ، نظراً لكثرة الوقائـع الأمر الذى يجعل كمال الوجود أمراً صعب الحصول عليه ، حيث نقف أمـام كـثرة الحـالات ونسـأل لأى منهـا ننسب وجـود التـأثيـر العلى على الأشياء(١٧) .

الأشـيـاء : Things

١٢ - يناقش برادلى تحت موضوع «الأشياء» مشكلات أربع هى :

- الصفات الأولية والصفات الثانوية .

---

(١٦) Ibid.. p. 46.

(١٧) Ibid.. p. 48 -49.

- الهوية

- الظاهريات

- الأشياء في ذاتها .

(١٢ - ١) الصفات الأولية والصفات الثانوية :

يرى برادلى أن الصفات الأولية هى التى لها موضع دائم فى الكون، وتتمثل فيما يمكن إدراكه أو الوعى به على نحو مستمر فى شتى الموجودات ومن ثم فهى صفات حقيقية . أما الصفات الثانوية فيقترب فيها برادلى من لوك ويعتبرها صفات متغيرة غير مستقرة ترتبط بالموضوعات عن طريق العلاقات ، كذلك يرى أن هذه الصفات تخضع لعملية الإدراك الحسى، فالصفات الثانوية التى نحصل عليها من مدرك ما تختلف عنها فى مدرك آخر. وهكذا يصل برادلى إلى موقفين بشأن الصفات الأولية والثانوية ، الأول موقف سلبى وفيه يرفض الصفات الثانوية لكونها متغيرة وعلائقية ومعبرة عن الظاهر، أما الموقف الثانى فهو إيجابى يؤكد فيه برادلى على الصفات الأولية من خلال فكرة الامتداد حيث توجد فيه ماهية الأشياء ، فما هو ممتد يأتى دائماً إلينا مع العلاقات المكانية المستمرة ، معبراً عن الواقع ، واصفاً ما يوجد بالكون(١٨)

(١٢ - ٢) الهوية Identity

يرى برادلى أن لكل موجود هوية تؤكد على وجوده فى المكان والزمن ، بل

---

(١٨) Ibid: pp. 9 - 12.

وترتكز المعرفة عى ثبات هوية الشئ وتمييزه عن غيره اتفق برادلى مع الفلاسفة التقليديين فى القول إن هوية الشئ الكائن فى الزمن تكمن فى ثبات ماهيته ، ولهذا يتوصل إلى أن الشئ يشغل ديمومة في الزمن تعنى تعاقب أحوال الموجود أو الشئ ، وبذلك يسهم التعاقب فى تحديد هوية الأشياء على أساس أن الشئ أو الموجود يظل محتفظاً بصفاته رغم حدوث التعاقب والتغير الواقع عليه ، وهذا ما يطلق عليه اسم «رابطة الهوية فى الاختلاف» يرى برادلى أن الشئ يجب أن يكون هو نفسه بعد حدوث التغير ، لكن التغير هنا لا يعنى تغير أحوال الشئ العارضة إنما يعنى أيضاً انتقال عبر الأنحاء الزمنية الثلاثة المستقبل والحاضر والماضى ، ولذلك يقرر برادلى أن التغير ما هو إلا امتداد يؤكد على بقاء الموجود واحتفاظه بهويته، «فما هو موجود لابد أن يعطى لنا فى الحاضر ، ويمكننا أن نعرف الشئ محتفظاً بكيانه إذا كان وجوده يتجاوز حدود الحاضر ويمتد للماضى (١٩). فالشئ يتضمن دائماً علاقة تربط الحاضر بالماضى مثل مجموع اجتيازاته المستمرة فى تاريخه الخاص وتشكل وحدة شاملة فى المكان والزمن ، وهذا يعنى – كما سبق القول – أن ثمة اتصالاً فى حدود الشئ تعبر عن احتفاظه بهويته عبر المراحل الزمنية المتتالية أما بالنسبة للتغيرات التى تطرأ على الشئ فيرى برادلى أنها لا تحدث إلا فى الصفات الثانوية بينما تثبت الصفات الأولية لأنها تمتد فى الزمن ، وفى الامتداد تظهر ماهية الشئ (٢٠) .

---

(١٩) Ibid., p. 62.

(٢٠) Ibid., p. 12.

هنالك تعريف آخر لفكرة الهوية هو أن هوية الشئ تكمن فى الفكرة التى نأخذها عنه بناء على غرض أو اهتمام ما . فهوية الشئ توجد فى الهيئة التى يعطى لنا بها ويكون وقتئذٍ متطابقاً مع فكرتنا عنه أو مختلفاً وهنا يعطى لنا الشئ كما هو موجود فى الواقع .

(١٢-٣) الظاهريات : «الفينومنولوجيا» Phinomenology

يناقش برادلى فى الفصل الحادى عشر المسمى «الأشياء ى ذاتها» من كتابه «الظاهر والحقيقة» فكرتين أساسيتين هما : الظاهريات أو الأشياء كما توجد بالنسبة لنا ، وفكرة الأشياء فى ذاتها وهى ما لا يظهر لنا .

يرى برادلى أن «الفينومنولوجيا» محاولة لتفسير طبيعة الوجود استناداً إلى حضور الموجودات حضوراً واقعياً مباشراً ، فكل ما يوجد لا يخرج عن دائرة الحضور الواقعى ، فتتواجد الظواهر المختلفة فى هيئة مشاعر وإدراكات حسية مرتبطة بعلاقات تشكل عناصر هذا العالم . فالأشياء والذوات توجد بوصفها مجموعات معطاه فى عناصر حاضرة حضوراً مباشراً ، فالظاهر ليست أحداثاً وأشياء فقط وإنما هى دعوة لتفسير الوقائع وشرح كيف يمكن أن يكون وجودها ممكناً .

يقرر برادلى أيضا أن هنالك تشابه بين مهمة الظاهريات ومهمة العلم لأن كلاهما يهتم بالواقع ، لكنه يرى أن ثمة تباينا بينهما ، فالظاهريات تختلف عن العلم فى أنها تهتم - بجانب دراستها للظواهر الواقعية الخالصة - بالمشاعر والإحساسات والأفكار الذاتية بوصفها تشكل بدورها معطيات ظاهرية واقعية وحاضرة حضوراً مباشراً ، ولذلك عندما نقوم بمعرفة هذه العناصر فإننا لا

نكتفى بكونها موجودة فقط وإما نطلب ما هو أكثر من ذلك كأن نهتم بما هى فى طبيعتها الأساسية وما تكون عليه .

(١٢ - ٤) الأشياء في ذاتها : Things in Themselves

يرفض برادلى فكرة الأشياء فى ذاتها بسبب كونها عاجزة عن التعبير عن نفسها واقعياً ولفقدان قدرتها على الظهور فى الواقع . وبذلك يفرق برادلى بين الأشياء فى ذاتها والظواهر الموجودة فى عالم الظاهر . فهذا الأخير يوجد وجوداً واقعياً حيث يمكن أن تُدرك ظواهره إدراكاً حسياً ، ولذلك فهو ليس مرفوضاً رفضاً كلياً وإنما أعتبره برادلى مرحلة من مراحل الوصول إلى الحقيقة، أى أن عالم الظاهر يعبر عن شئ ندركه تجريبياً وبالتالى فهو موجود موضوعياً ويشكل المادة الأساسية لمعرفتنا ، وهو ربما يشوبه الخطأ والغموض والتناقض، لكن لا يمكننا إنكاره لأنه يعد - كما سبق القول - مرحلة أولية من مراحل الوجود والمعرفة . أما بالنسبة للأشياء فى ذاتها فهى كما يقرر برادلى لا يمكن معرفتها تجريبياً ، وبالتالى فهى غير قادرة على الظهور فى عالم الظاهر، وطالما هى كذلك فهى عاجزة عن الوصول للحقيقة ، ويتوصل برادلى إلى نتيجته قائلاً «لا يمكن الشك فى وجود الظواهر فى عالم الظاهر لأنها موجودة جوداً واقعياً ، أما الأشياء فى ذاتها فهى ليست قادرة على الوجود فى الواقع ، وما لا يوجد فى الواقع يكون مبهماً وغير مقبول وخال من كل قيمة ومعنى» .

---

(٢١) Ibid., p.p. 114 - 115.

الـذات : Self

١٣ – اعتاد الفلاسفة أن ينسبوا الذات إلى الحقيقة ، لكن برادلى يعتبرها عنصراً من عناصر الظاهر ، ولذلك فهى تتضمن العلاقات والتناقض وأى محاولة لإقامة الحقيقة على وجود الذات تعد محاولة فاشلة . ويحدد برادلى عدة صور تظهر فيها الذات هى :

(١٣ – ١) تضم الذات فى كل لحظة معطاه مجموعة من العناصر مثل الأفكار، والمشاعر والإدراكات ، كما تضم معطيات حسية آتية من العالم الخارجى يطلق عليها برادلى اسم المادة الطبيعية ويهدف منها إلى أن الإنسان بمساعدتها يتصل بموضوعات العالم المتكثرة . وبهذه الكيفية يقرر برادلى أننا نستطيع فهم العالم الطبيعى وكذلك العالم الإنسانى وبذلك تشتمل الذات على الكثرة والتعدد ، إذ تحصل حياة الفرد على خصوبتها وتميزها عن طريق الكم الهائل من المكونات الكثيرة سواء كانت داخلية فى الذات كالمشاعر والأفكار والرغبات أو كانت خارجية مستمدة من العالم الطبيعى ، وهنا يقرر برادلى أن محتوى الذات محتوى متكثر متغير . أما الثبات فى الذات فيراه برادلى واضحاً فى عادات الإنسان ومزاجه وبيئته وهى جوانب ثابتة لكونها معبرة عن السمات الأساسية فى الإنسان . يرى برادلى أن هذا الجانب الثابت يمكن أخذه كمقياس ، لكنه يرفض ذلك على أساس أن هذا المقياس لا يخص الذات ككل ، إنما يخص لحظة واحدة فقط من لحظات وجودها ، بمعنى أنه يشكل جانباً واحداً فقط من جوانب الذات ، فالذات التى تخص لحظة ما لا تخص أخرى[٢٢]. وهنا نتسائل هل يمكن أن توجد ذات تضم جميع المجموعات

---

(٢٢) Ibid., p. 67.

المتعارضة دون أن يحدث داخلها اضطراب وفوضى ؟

يرى برادلى أننا لو افترضنا وجود مثل هذه الذات - كى تضم المجموعات المتعارضة فى وحدة محتوى داخلية شعورية - فإننا نقع فى مشكلة أخرى لأن المحتوى الداخلى للشعور ليس شيئاً منفصلا عن العالم الخارجى ، فعناصره ومكوناته تأتى من تنوع المصادر الموجودة فى العالم وبذلك يكون التغير وعدم الاستقرار صفة أساسية من صفات المحتوى ويصير نموذجاً لتشتت الذات، وبناء عليه يصعب إيجاد ماهيتها الحقيقية .

(١٢ - ٢) ترتبط الذات بعلاقات مع غيرها سواء كان هذا الغير ذواتاً أخر أو موضوعات فى العالم الخارجى . بيد أن الاعتماد على العلاقة القائمة بين الذات وبين الموضوع دون غيرها من جوانب أخرى لا يؤدى إلى معرفة صحيحة، فالمعروف أن الذات والأغيار موجودات واقعية وكذلك علاقتهما تنتمى هى الأخرى إلى الواقع ، لكن هذه العلاقة متغيرة متبدلة وبالتالى لا تشير إلى جانب الثبات المعرفى والوجودى للأشياء وبذلك يتم تغير الارتباط بين الذات والموضوع بسبب تغير العلاقة وبناء عليه لن يوجد ذلك الترابط الضرورى بين الذات والموضوع طالما كان بينهما مجرد علاقة متغيرة .

(١٣ - ٣) الوعى كما هو معروف لدينا يشكل مضمون الذات ويكشف عن طبيعتها ، لكن يرى برادلى أن الوعى إدراك ناقص يعجز عن فهم الحقيقة، ويرجع سبب ذلك إلى أن مضمون الوعى يتغير من لحظة إلى أخرى نتيجة عدم وجود ترابط بين المضمون والشكل إذ كل منهما يتغير بصورة مختلفة بحيث لا تعلن عن وجود أى نوع من الترابط بينهما ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر

طالما تأكد الانفصال على هذا النحو فإن المضمون يتحول إلى جزئيات متنوعة متبدلة والمفروض له الوحدة والكلية .

(١٣ - ٤) للوعى صورة ومحتوى ، الصورة متغيرة ، أما المحتوى فالمفروض أن يكون كلياً ، لكنه لا يكون كذلك لأنه عبارة عن اتصال الذات فى لحظات جزئية معطاه والجزئى لا يصل إلى الحقيقة لأنه منعزل ومفكك .

(١٣ - ٥) يرفض برادلى أن يكون فهم الذات عن طريق الحدس بسبب تتضمنه للكثرة والاختلاف ، فإذا قلت إن الوعى هو معرفة شئ ما موجود فى العالم الخارجى ، إذن فإن هذا الوعى يتحقق اعتماداً على التجربة. وإذا قلت إن الحدس يتشكل عن طريق الوعى فإنه يصير معبراً عن العالم الخارجى القائم فى أساسه على الكثرة والاختلاف، إذن يصبح الحدس مجرد تجربة بسيطة لا تصل بنا إلى الحقيقة . وفى نهاية الأمر يقرر برادلى أن الحدس مهما اتخذ أشكالاً مختلفة ، سواء عن طريق التجربة الحسية أو عن طريق الوعى الذاتى فإنا فى كل هذه الحالات إما أن نحصل على تجربة غير واضحة لا تتضمن أى تقدم نحو الذات ، أو نحصل على تجريد للذات وهذا التجريد أمر مرفوض تماماً ، وبناء عليه فالحدس مرفوض لأنه لا يعتبر فهما صحيحاً للذات والعالم(٢٣).

هكذا يرى برادلى أن وجود الذات على هذا النحو لا يشكل إلا ظاهراً محضاً ، ولذلك فإن الذات تحتوى على التناقض وتترابط عن طريق العلاقات المتغيرة النسبية . وعلى الرغم من أن الذات تعتبر أحد أشكال الوجود ، إلا أنها

---

(٢٣) Ibid., p. 94.

ليست شكلا حقيقياً – كما يرى برادلى – فهى لا تعطى الوجود الحقيقى، وإذا أعطت يكون عطاؤها مجرد ظاهر محض (٢٤) .

ثانيـا : الحقيقـة :

١٤ – أقام برادلى بناء فلسفيا دقيقاً قوامه نظرية المعرفة ونظرية الوجود، الأولى تتمثل فى نظرية الحقيقة والثانية فى رؤيته عن المطلق . ففى نظرية المعرفـة تتنازعه مـهمتان الأولى تجنب الخطأ والثانية طلب الصدق بالسعى الحقيقة، ولذلك قام ببيان الطبيعة العامة للخطأ وأوجه النقص وكيفية تجنب الوقوع فيهما ، وأبان هذا فى عالم الظاهر ، فقرر أننا نقع فيه كلما حكمنا كذباً وأدركنا خطأً وتوصلنا إلى معرفة ناقصة ، ونزداد وقوعاً فيه بازدياد الشقة بيننا وبين الحقيقة . ولكن لا نلبث على هذا الحال أبداً ، فالرغبة فى الصدق والصواب والكمال والجمال تدفعنا على الدوام لطلب الحقيقة وجعل الوصول إليها هدفنا الأساسى . ولذلك فعلى الرغم من هذا التصور القاتم للظاهر ، فإن برادلى لا يرفضه كلية ، بل يراه وثيق الصلة بالحقيقة بوصفة مرحلة سابقة عليها . وتتأكد صلته بها عن طريق عملية التعديل والتصحيح التى تقوم بها ظواهره من أجل إعادة بناء نفسها وترشيد طبيعتها ونبذ الكذب والتناقض حتى تتلائم معها .

الحقيقة إذن نسق منظم شامل يتضمن معارف وخبرات ومبادئ نقوم بإنمائها عن طريق زيادة نسبة المعرفة الصحيحة والمبادئ المسلم بها نهائياً والأحكام والقضايا الصادقة على الدوام . وبذلك يصير مضمون الحقيقة كثرة

(٢٤) Ibid., p. 103

متحدة مستمرة النمو ، والمقصود «بمتحدة» أن عنصر الترابط – وهو عظيم الأهمية – يؤدى فعله مع كثرة المضمونات بحيث لا توجد كثرة مبعثرة مشتتة وإنما توجد وهى شديدة التآلف والترابط . ونتيجة لهذا العنصر يتوصل برادلى إلى إرساء مبدأين رئيسيين هما الاتساق والشمول ، ويعنى بهما أن جميع محتويات النسق لابد لها أن تسق ، ويتم الاتساق على نحوين : أولاً يتم بين القضية أو الفكرة وبين حدودها ، وثانياً يتم بين القضية وبين كافة قضايا النسق . أما الشمول فيعنى أولاً أن النسق شامل لكثرة من الحقائق الصادقة فقط ، وثانياً أن القضية نفسها تشمل تطبيقات متنوعة لها بدون أى تعارض . ونلاحظ أن المبدأين لهما علاقة وثيقة بفكرة الترابط ، فكل شئ له صلة بأى شئ حتى لو كانت الصلة غير مباشرة ، فأنا جزء من قسم الفلسفة والقسم من الكلية والكلية من المدينة التى بدورها جزء من مصر .. الخ ، وهنا أجدنى جزءاً من مصر ومن أفريقيا بل ومن الكون وتتمثل هذه العلاقة فى كونها صلة غير مباشرة لكنها تعبر ترابط كل الموجودات .

وإذا نظرنا على المستوى الفردى وجدنا تطبيقاً لهذا النظام الشامل، ويعطى برادلى أهمية للنظام الفردى أو بمعنى أدق النظام الشخصى على أساس أن العقل هو الذى يعى نسق الوجود وانتظامه فضلاً عن إسباغ طبيعته التنظيمية على كافة أنواع الموجودات، ولذلك كانت الحقيقة متمثلة فى نسق الخبرة والمعرفة الفردى المنظم، وعملية إنماء هذا النسق باستمرار تعنى زيادة المعرفة ونمو القدرة على تنظيم وفهم الوجود ، وبالتالى لا تُبنى المعرفة على أفكار خطئة أو أحكام كاذبة ، إنما تبنى على الصدق والصحيح والسليم(٢٥) .

---

(٢٥) جعل برادلى الاتساق منسوباً إلى النسق وليس إلى الصدق . أنظر كتابنا «نظرية الصدق عند برادلى »

١٥ – تمثل الحقيقة إذن ارتداد العقل إلى نفسه لإنماء مضمونه وبيان قدرته التنظيمية ، لقد كانت المرحلة الأولى للعقل هى تخارجه للظاهر والمرحلة الثانية وهى معرفة الحقيقة ، أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهى محاولة السعى والاندماج والارتباط بالكلى العام بوصفه نظاماً كونياً ، ويبدو هذا النظام فى المطلق Absolute . والغاية البرادلية من المطلق هى غاية هيجلية ، فهو بناء أنطولوچى يضم كافة الموجودات بظاهرها وحقيقتها ، حيث تنتظم ، كل مشتملاته ويحصل كل شئ فيه على موضعه الخاص الذى لا يصح تبديله ، حيث تتسق أجزاؤه بدقة . ولكن اتساق أجزاء المطلق يختلف عن اتساق مضمون الحقيقة ، فهذا الأخير يستوجب الصدق كطبيعة أساسية له وحصول الحقيقة على الجوانب الإيجابية بشكل دائم ، أما اتساق المطلق فيعنى أن طبيعة المطلق الكلية تضم جوانب إيجابية وسلبية بشرط أن يحصل كل جزء على وضعه المناسب له دون تغيير أو تبديل ، فالقضية الكاذبة هى كذلك لا تتحول صادقة لأن وضعها يفرض عليها تلك الطبيعة . كذلك يختلف المطلق عن الحقيقة فى كونه كلياً وعاماً فقط ، أما الحقيقة فهى تجمع بين النظام الكلى والنظام الشخصى ، وبذلك لا يتحدد المطلق بتجربة فردية أو شعور شخصى، بل هو أكثر من ذلك ، إنه ليس تجربتى أو تجربتك فقط بل هو يضم كافة التجارب سواء كانت شخصية أم جماعية .

والمطلق لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، لأنه المرحلة النهائية التي تتوجه إليها كافة الظواهر، فإذا حاولنا أن نكتفى بما يأتينا من العالم من معطيات الظواهر العلائقية المختلفة دون ترتيب واتساق لن تكون هنالك معرفة ، فهذا الترتيب وذاك الاتساق يعبران عن الوحدة التى تتجمع فيها الظواهر الخارجية . فالمطلق نظام

متسق وليس مجموعة أشياء متفرقة ، ولذلك فهذا الحشد من الظواهر التى يضمها المطلق هى فى نفس الوقت كثيرة ومتنوعة، لكن من أهم خصائص المطلق أن يحتوى على التنوع دون أن يؤثر هذا التنوع فى بنائه ، لأن هنالك فارق بين التنوع والاختلاف ، فالتنوع لا يعنى استقلال الحقائق أو الموجودات التى يعنيها الاختلاف التى كانت تتصف به الموجودات فى عالم الظاهر ، بل يعنى اجتماع الحقائق فى وحدة شاملة يقول برادلى «إذا دخلت الظواهر المختلفة مجال المطلق كفت عن الاختلاف واندمج كل عنصر من عناصر الكون من إحساس وشعور وتفكير وإرادة فى الواحد الشامل الواعى (٢٦) .

١٦ – يقرر برادلى أننا نفهم الحقيقة عن طريق تجربة فريدة هى التجربة المباشرة Immediae experience وهى تجربة باطنية راقية تجمع بين الحدس والفكر وتنكر التجريد والواقع المادى الصرف . إنها تجربة لا تعبر فقط إلا عما هو حقيقى وحاضر على الدوام أمام العقل ومعطى لنا فى كامل هيئته الحقيقية . ويؤكد برادلى على أهمية هذه التجربة بتقريره أننا لا نصدر حكماً أو نؤكد اعتقاداً إلا بالاستناد إلى هذه التجربة لأنها تظل باقية ودائمة كشئ أساسى (٢٧).

ويرى برادلى أن هذه التجربة تتصف بأنها تجربة مباشرة ، لأنها تظهر فى الإدراك المباشر لشئ ما فى الواقع أو عندما نحس مباشرة بشعور خالص متجانس يحتوى على تجربة كلية شاملة لعناصر الإدراك المتمثلة فى الوجدان والإرادة والحكم . حينئذ ندرك الشئ فى التو واللحظة كما هو موجود فى

(٢٦) AR: p. 151.

(٢٧) AR: p. 161.

الواقع المباشر المعطى لنا مستخدمين عناصر الإدراك السابقة الناتجة من الفكر والشعور المباشر . وهكذا يرى برادلى أن هذه المحتويات الكاملة الداخلة فى التجربة المباشرة هي من يحث طبيعتها متنوعة لكنها فى نفس الوقت متسقة، وهى تخدمنا فى أنها تساعدنا على معرفة الفكرة العامة للتجربة الكاملة ، وبهذه الطريقة يدخل الفكر والشعور فى وحدة شاملة ، والمقصود بالوحدة هنا هو التأليف بين عناصر التجربة المتعددة من إحساس ومشاعر وتفكير وإرادة فى واحد شامل (٢٨).

ونحن عندما نقوم بفعل الإدراك تكون هذه التجربة فى بدايتها محتوية على العلاقات كما أنها تتضمن التنوع ، وهذايعنى أن هذه التجربة تعتبر تجربة ناقصة لأنها لا تؤدى بنا إلى معرفة كاملة ، ولكننا لا نتركها على مثل هذه الحالة من التشتت والغموض ، فلا نرفضها تماماً لأنها تساعدنا ولو بطريقة ضئيلة على معرفة الفكرة العامة للتجربة الكلية التى سنصل إليها ، فنحن بهذا نتخطى هذه التجربة الجزئية حتى نصل إلى تجربة الكل، وحين نتجاوز حدود الجزئيات فإننا نصل إلى مجال فسيح رحب تكون فيه الإرادة والفكر والشعور عناصر معبرة عن الوحدة .

١٧ - وتتضمن التجربة جانبين :

الأول : يتمثل فى هيئة عناصر غير تجريبية كالإرادة والحكم والشعور، نصدرها حينما نقوم بفعل الإدراك ولا يمكن إدراك شئ إلا ممتزرجا بهذه العناصر .

---

(٢٨) AR: p. 140.

الثانى : تحتوى التجربة عناصر تجريبية هى العلاقات والظواهر الموجودة فى العالم الخارجى التى يتخذ الشئ صورته من خلالها .

هذان الجانبان متباينان وكلاهما يمتلك فى داخله التنوع والاختلاف والتعدد ، ولذلك فالتجربة المباشرة هى التجربة الوحيدة التى يمكنها أن توحد بينهما فى كل واحد شامل لا انفصام فيه .

لا ينكر برادلى إذن الصور العلائقية حين تتجه إلى الوحدة ، وهى تستقر بهذه الوحدة بعد أن تتجاوز حدود العلاقات «ففكرتى الجمال والخير يحتويان على خبرة الكل متجاوزة للعلاقات بالرغم من امتلاء هذه العلاقات بالتنوع .

ويمكننا ان نزداد فهما للتجربة المباشرة إذا ذكرنا الصفتين الآتيتين :

(١٧ - ١) تتميز التجربة المباشرة كما يراها بأنها حضور مباشر(٢٩) Presentation ويعرفه برادلى فيقول إنه ببساطة ما يوجد ويأتينى كما هو كذلك ، أو هو ذلك البسيط الذى له وجوده الواقعى ، لكنه صامت لا يقول شيئاً(٣٠) .

---

(٢٩) الحضور المباشر بوجه عام له معنيان .

- معنى ضيق ويعنى أى شئ يحضر مباشرة للعقل العارف مثل المعطيات الحسية والتخيل وحالات اللذة والانفعال ، وهنالك معنى آخر أكثر اتساعا ويعنى أن أى موضوع خاص يعرف عن طريق الإدراك المباشر acquaintance أكثر من معرفته بالوصف descreption مثل موضوع الإدراك والذاكرة .

انظر فى ذلك :

Runes. The Dictionary of Philosophy. New York. 1942. p. 249.

(٣٠) Bradley. The Principles of Logic. p. 517.

الحضور المباشر إذن هو المحتوى الأولى للعقل أو اللحظة المباشرة التى تنطبع فيها صورة الأشياء فى عقلى ، وهو لا يعطى أى تفسير أو إيضاح ، لأنه بسيط بذاته يعبر فقط عن انطباع فى العقل فى لحظة من لحظات الإدراك لهااتصال فى الزمن ولكنه اتصال له زمنه الخاص (٣١).

(١٧ - ٢) ليست التجربة المباشرة علائقية ، لكن إن وجدت علاقة بها فلن تكون كتلك العلاقة التى تنتمى إلى عالم الظاهر ، وإنما تعتبر العلاقة هنا سمة داخلة فى الصور الأولية للحياة العقلية . فنحن نضع منذ اللحظة الأولى علاقة بين جانبين مثل الذات والموضوع ، النفس والبدن ، الذات والأغيار ؛

١٨ - تعتبر التجربة المباشرة التقاء مباشراً بين المدرَك والمدرِك فى تجربة واحدة ، تشتمل على الاختلافات والتنوعات الموجودة فى الذات الإنسانية والموجودة أيضاً فى العالم الخارجى ، وقد سبق القول إنها تجربة أولية بسيطة ولذلك فهى ترتكز على عنصر هام هو الوجدان أو الشعور Feeling ، وهو يمثل تلك الحالة الكلية التى تتجمع فيها كل التنوعات الموجودة فى عالم الظاهر فى وحدة متسقة وتجربة كلية .

وللوجدان عند برادلى أهميتان :

أولهما : أنه يزودنا بالأسس التى يمكن أن تقام عليها كل أشكال المعرفة العليا المعقدة (٣٢) .

---

(٣١) Bradley, Collected Essays. Oxford. 1935. p. 245.

(٣٢) Wolheim, Bradley. p. 127.

والثانية : يمكننا أن نجد فيه تلك الحالة التى يصورها برادلى على أنها الوحدة المباشرة اللاعلائقية للشعور بها A non relational immdiate felt unity كما أنه يزودنا بالقدرة على الوصول إلى أعلى شكل من أشكال التفكير وهو التفكير فوق العلائقى Supre relational thought .

فالحقيقة ما هى إلا تجربة فردية توجد فى صورة أعلى من صور العلاقات الداخلية وتحتوى بكامل معناها على كل شئ (٣٣). كذلك يرى برادلى أن أسمى صورة للتجربة المباشرة هى تلك التى تجمع فيها الأنا والعالم الخارجى . فإذا افترضنا أن وجود الذات يعتمد على كونها معطاه فقط عن طريق التجربة فإننا بذلك نغلق الذات أمام الموجودات الأخرى، ومن ثم لا تصل بنا هذه التجربة إلى حقيقة تعلو على هذه اللحظة المعطاه ، حيث نصل إلى مذهب الأنانة Solipsism الذى يرى أنه إذا وجد شئ فى عالم التجربة ، فإنه يكون محصوراً فى الأنا ، وهذا يعنى أن هذه التجربة غير قادرة على أن تتخطى الأنا وتتصل العالم الخارجى .

ولذلك يرى برادلى أن أفضل صورة للتجربة المباشرة هى أن تُعطَى فى صورة جامعة بين «الهو والأنا» والمقصود «بالهو» العالم الخارجى ، والمقصود «بالأنا» الذات المدرِكة لهذا العالم . فعلى الرغم من أن الذات والعالم الخارجى مختلفان فى صفاتهما الأساسية إلا أنهما يمكن أن يجتمعا فى التجربة التى تضم كل الاختلافات(٣٤) .

---

(٣٣) Bradly, Essays on Truth and Reality, p. 246.

(٣٤) AR: p. 219.

يختلف برادلى فى تجربته المباشرة عن ما دعى إليه المذهب التجريبى بصفة عامة والتجريبية الأنجليزية بصفة خاصة حيث يريان أن العالم الخارجى هو الأساس فى كل شئ ويمكننا معرفته فقط عن طريق الحواس ، أما تجربة برادلى فهى تجربة شعورية و ذاتية لا ترى العالم الخارجى مستقلاً عن الذات، بل إن إدراك ومعرفة هذا العالم صادر عن الذات الإنسانية فى معناها الواسع.

١٩ – يعتقد برادلى أن العالم الخارجى ليس مستقلا عنا بل أن معرفته متوقفه علينا تماماً وهنا نتساءل هل ما أُدركه عن طريق التجربة يعتبر حالة من حالات الذات – والمقصود هنا بالتجربة تلك التجربة الشعورية الذاتية .

يرى برادلى أن فعل إدراكى عن طريق تلك التجربة إنما هو صورة محضة لذاتى بيد أن ذاتى ليست تجربة حسية بل تجربة خاصة ذاتية أو تجربة حقيقية. وهنالك فارق بين الحقيقة الذاتية الخاصة وبين الحقيقة الكلية العامة . فأنا أمام ذاتى حين أقوم بفعل التفكير حيث أكون على اتصال مباشر بطبيعتى الحقيقية التى لا يمكن أن يتطرق إليها لشك ، إننى إذن أشكل تجربة حقيقية ثابتة، لكن هذه التجربة الحقيقية ليست إلا جزءا من حقيقة كونية عامة تضم كافة الذوات وتجاربها وموضوعاتها ، أى تضم العالم فى مجموعه وكلياته .

وبناء على هذا يتحدد نوعان للتجربة أحدهما متناهية والأخرى كلية وشاملة ولكن كلا النوعين حقيقيين ، فالتجربة المتناهية خاصة بذاتى وترتبط بالزمن وانتقالاته ويمكننى أن أحصل منها على صدق وحقيقة جزئية، لذلك لابد أن

تتصل هذه التجربة بالتجربة الكلية أو المطلق . أما التجربة الحقيقية فهى تجربة كاملة ، ومحتواه فى الحقيقة ، وهى تجربة لا يمكن تجاوزها لأنها متعالية فضلاً عن أنها لا تتضمن الذات الجزئية فقط إنما تضم جميع الذوات وتجاربها . وبناء على هذا كانت الذات عند برادلى تجربة ناقصة ، لأنها موجود فى العالم الظاهرى الذى تتناهى تجاربه باستمرار وتتلاشئ وبالتالى لا يصل إلى الكمال والتتمة، ولكن إذا اكتملت التجربة فإنها تصل إلى الحقيقة وهنا لا نتحدث عن تعال لأننا نكون قد وصلنا إليه واندمجنا فيه .

الفصل الثانى
نظرية المكان والزمن

المبحث الأول: الطبيعة الظاهرية للمكان والزمن

٢٠- لا يقدم برادلى بشأن المكان والزمن الظاهريين مواقف نهائية إنما يعرض مجموعة افتراضات يبين من خلالها شكوكه فيهما مستنتجاً كونهما مجرد ظواهر محضة لا يلتمس منهما يقيناً، وحتى إذا وجدت قضية عنهما فلا تتضمن إلا التناقض والتعارض مع الواقع، ولهذا لا تعد قضايا هذه المناقشة تعبيراً عن أراء برادلى وإنما آراؤه الدقيقة النهائية يعرضها فى عالم الحقيقة، ونبدأ بالمكان.

أولا: المكان

(٢١-١) يرى برادلى أن المكان نفسه لا يمكن أن يكون علاقة لأنه لو كان كذلك لصارت العلاقة تمثل مكاناً ثالثاً بين مكانين وهذا يصعب تحقيقه ولذلك فالعلاقة ليست مكاناً وإنما هى التى تربط بين الأمكنة. لكن برادلى يعرض تناقض قبول أن المكان تربطه علاقة بالأماكن الأخرى إستناداً إلى قضيته أن عالم الظاهر علائقى وكونه كذلك يعنى وجود التناقض به(٣٥).

---

(٣٥) ibid: p.31.

(٢١-٢) يتألف المكان من أجزاء جامدة Solid ممتدة بيد أن هذه الأجزاء لابد أن تكون قابلة للانقسام إلى كثرة مختلفة من الأجزاء، وطالما أن الأجزاء ممتدة فهى بالضرورة تنقسم وهكذا إلى ما لا نهاية، وطالما تستمر الانقسامات فإن هذا يسمح بوجود علاقة تربط بين الأجزاء المنقسمة، فإذا قمنا بتحديد العناصر التى يتألف منها المكان لوجدناه ينقسم إلى علاقات، بل يتلاشى فى هذه العلاقات(٣٦).

(٢١-٣) يرى برادلى أن المكان كوحدة تستحيل معرفته فى الواقع المباشر على أساس أن معرفتى بالمكان الذى أوجد فيه معرفة محددة بعناصر الإدراك الحسى المكانية وهى الحدود أو التخوم Boundaries، حيث تتوقف معرفتى بمكانى الخاص الواقعى عند دائرة الأفق ولا يمكن أن أتخطى حدود هذه الدائرة، وبالتالى ليس فى قدرتى إدراك ومعرفة المكان الكلى بطريقة مباشرة. غير أن المكان قد يُظن أنه يحوز على قدر من الكلية من خلال إتساعه الذى يتوقف عند حدود الأفق، ويساعد على ذلك ما أُطلق عليه تخوم المكان التى تجعله يرتبط بعلاقة مع الأمكنة المختلفة عنه والتى لا تقع فى حيز إدراك الرائى للمكان الخاص، وبناء عليه نعتقد أننا حصلنا على المكان الكلى. ولكن فى الواقع - كما يرى درادلى - هذا غير صحيح، لأن افتراض وجود المكان الكلى يعنى أن التخوم تشكل أمكنة جديدة وهى ليست كذلك بل هى علاقات مكانية محضة وليست أمكنة، وبالتالى لا يوجد مكان وإنما توجد علاقة، وطالما أن المكان علاقة فهو ليس إلا ظاهراً متناقضاً.

---

(٣٦) ibid.

(٢١–٤) تتلاشى معرفتى بالمكان الواقعى عند دائرة الأفق، ولا يمكن لى أن أتخطى هذه الحدود وهذا يعنى أن المكان الكلى غير ممكن إدراكه مباشرة، فكيف لى أن أدرك ما يحدث فى البلد المجاور لمدينتى إدراكاً حسياً مباشراً وأنا قائم هنا فى مكانى الخاص. ولكن على الرغم من عدم الإدراك المباشر، إلا أنى أعرف المدينة المجاورة لى عن طريق خبرة سابقة لها، أى أدرك عن طريق الخبرة أن ثمة مكانًا متصلاً وهذا يعنى أن وقائع وأحداث النظام الفيزيقى سواء للمكان والزمن أو لأى جانب من جوانب العالم المحسوس تؤكد على علاقاتها بالخبرة الإنسانية.

(٢١–٥) وهكذا إذا حاولنا أن نعتبر المكان يتألف من أجزاء سنجد العلاقة تدخل بالضرورة بين هذه الأجزاء، أما إذا اعتبرنا المكان شيئاً كلياً أو وحدة فلن يمكننا إدراكه، وكذلك لابد أن يحصل على حدود أو تخوم لكن هذه الحدود أو التخوم هى نفسها ليست مكانية وهى كذلك ليست كلية ولذلك فهى لا توجد على نحو مكانى مدرك، بل هى مجرد علاقات مكانية بين تخوم نتوهم وجودها، إذن... طالما أن المكان علاقة فهو يعبر عن ظاهر محض(٣٧).

٢٢– ينهى برادلى حديثه عن المكان عند هذا الحد الذى يظهر فيه بوضوح جوانب الشك والأفكار المتناقضة. ولكن الملاحظ أن برادلى لم يعط المكان أهمية فى الدراسة بل توجه الاهتمام إلى الزمن، وهذا التوجه من طبيعة الفلسفة المثالية.

---

(٣٧) ibid: p. 32.

ثانياً- الزمن:

٢٣- أما بالنسبة لمشكلة الزمن فقد انتهج برادلى سبيل المكان فقرر أن الزمن يتضمن العلاقات كما هو الحال فى المكان وإن كانت علاقات الزمن تختلف.

٢٤- يتألف الزمن من علاقتى القبل والبعد وهما عنصران ذاتيان نضيفهما للزمن لكنهما غير موجودتين فى العالم الطبيعى. كذلك يُعتبر القبل والبعد عنصرين متمايزين لا يلتقيان مطلقاً، فالحادثة إما أن تكون قبل حادثة أخرى أو بعدها، وطالما هما كذلك فأنهما يحوزان على التنوع والاختلاف وبالتالى فلا وحدة من خلالهما ولكن توجد علاقة ترتبط بينهما، واعتماداً على هذه العلاقة يستمر الزمن فى التدفق، وهذا يعنى أن الاختلاف القائم فى علاقتى الزمن إنما هو أمر طبيعى وبدونه لن يوجد زمن تماماً وهذا غير معقول البته. غير أن العلاقة القائمة بين القبل والبعد لا تعتبر وحدة تجمعهما بسبب أن طبيعتهما هى الاختلاف. وبناء على هذا يقرر برادلى أن الزمن ليس إلا القبل والبعد فى علاقة، وبدون الاختلاف لا يوجد، وهذا الاختلاف يلغى الوحدة ويؤكد على العلاقة لأن هذا الأمر يشكل الخاصية الأساسية للزمن(٣٨).

ترتبط علاقة القبل والبعد أيضاً بالديمومة duration لأن الديمومة تتحقق عن طريق تلك الطبيعة اللامتماثلة للقبل والبعد التى تعنى دوام استمرار التدفق الزمنى على نحو متصل بدون توقف. فإذا تناولنا الحدود أو الأحداث بدون

---

(٣٨) ibid: p. 34.

ديمومة فإن هذا يعنى وجود حدود منفصلة عن بعضها لا تحقق شرط السابق واللاحق وهذا يلغى الزمن ويلغى العلاقة القائمة بين القبل والبعد. وبناء على هذا فإن الانتقال القائم فى الزمن لابد أن يتحقق فى ديمومة تضم علاقة تربط بين القبل والبعد أو السابق واللاحق، فإذا لم تكن للعلاقة ديمومة فإنها تصير شيئاً ثابتاً جامداً.

٢٥- يتحدد الزمن بالنسبة لى فى عملية وعىّ «أنا» بالحاضر المباشر ولكن لن يكون الوضع على هذا النحو إلا بوجود لحظة حاضرة بالفعل فى الواقع الخارجى بشكل موضوعى، هذه اللحظة الحاضرة هى الآن.

يرفض برادلى أن تكون الآن بسيطة لأن البسيط فى رأيه ليس زمنا، فالزمن يتضمن القبل والبعد ومن ثم يسمح بالتنوع ولذلك فنحن مضطرون إلى قبول الحاضر على أنه يشتمل جوانب متنوعة كثيرة. وهنا يكون السؤال بخصوص الجوانب التى يحتويها الحاضر، يرى برادلى أن هذا السؤال يعتبر سؤالا وجيهاً وشائعاً فيقول: «نحن فى الآن نلاحظ الماضى والمستقبل وكيف ينفصلان عن الحاضر»(٣٩). ويقول أيضاً: «ليس المستقبل حاضراً، لكنه حصيلة تركيب عقلى، أما الآن فانها تتضمن عمليات تغيير الحاضر إلى ماضى(٤٠).

قد يبدو لنا أن برادلى بعيد عن إجابة السؤال الذى طرحه بخصوص محتويات الحاضر، لكننا نلحظ من العبارتين السابقتين أنه يريد أن يقربنا شيئاً

---

(٣٩) ibid p. 35.

(٤٠) ibid.

فشيئاً إلى محتويات هذا الحاضر، حيث نبهنا فى عبارته الثانية إلى «أن الآن تتضمن تفاعلات هى محتويات الحاضر». وهو لا يهتم برادلى بكثرة الاختلافات والتنوعات التى فى الآن، ولكنه يهتم بما إذا كان فيها تلك التفاعلات أم لا، فإذا لم توجد لن تكون الآن لحظة لها ديمومة، ولذلك يرى برادلى أن التفاعلات القائمة فى الآن تشكل ديمومات مختلفة وتكوّن القبل والبعد الواحدة تلو الأخرى، ورفض هذا معناه إثبات أن لحظات الديمومة بدون بداية ونهاية وبالتالى تكون بدون قبل وبعد، وهذا يؤدى إلى وقوع اللحظات خارج الزمن وتكون الديمومة بناء على ذلك عبارة عن عدد من العلاقات لحاضر دائم لا يتضمن ماضياً ولا مستقبلاً حيث تترابط العلاقات لتعبر عن ديمومة واحدة، وهذا يعنى أن تكون العلاقة وحدة. ولكن برادلى يرى أن العلاقة لا يمكن أن تكون وحدة لسببين أولهما أنه إذا كانت العلاقة وحدة فلن يمكن تفسير الزمن، والثانى أن العلاقة عبارة عن هيئة aspect من الهيئات المختلفة التى توجد فى عملية تفاعل دائمة، وهذه الهيئة ليست ثابتة أو وجود خاو وإنما تتضمن التمايز الذى يوجد داخل العملية(٤١).

الحركة Motion

٢٦- الحركة قوة وطاقة، تعبر عن التغير المتصل للجسم فى المكان والانتقال المتتابع للحظات فى الزمان، كان لهذه المشكلة وضع راسخ فى تاريخ الفكر الفلسفى، نالت خلاله أراء وانتقادات شتى، فهى عند هيراقليطس تعتبر سيلاً مستمراً، يسود الوجود كله، بينما نفى بارمنيدس الحركة والكثرة وأكد

(٤١) ibid p. 35.

على الوحدة والثبات، حاول أفلاطون أن يوفق بين الاتجاهين السابقين فجعل التغير مبدأ العالم المحسوس وجعل الثبات مبدأ العالم المعقول، أما أرسطو فقد رأى أن الحركة تعنى التغير فى الوجود بصفة عامة إذ هى «فعل ما هو بالقوة».

أما برادلى فيرى أن الحركة تعبر عن انتقال من مكان إلى آخر يتم فى زمن ويحتوى التعاقب، وهذه العملية يجب أن تكون معبرة عن التفرد، فالشئ الذى يتحرك يجب أن يكون واحداً، فإذا كان الزمن أزمنة كثيرة لن توجد حركة(٤٢)، لا يقصد برادلى بالزمن الواحد هنا الزمن المطلق، وإنما يقصد أن الشئ المتحرك هو نفسه فى انتقاله من المكان الأول إلى المكان الثانى، بعبارة أخرى الزمن الواحد هو الزمن الحاوى للجسم المتحرك أثناء فترات انتقاله المختلفة، فليست الفترة الأولى التى ينتقل إليها الشئ مختلفة تماماً عن الثانية، لكنها متطابقة حتى تكون صفة مميزة للشئ. لكن لا يعنى هذا أن الزمن منفصل، لأن انفصال الزمن يعنى أن يكون خارج العلاقة، وهذه العلاقة كما سبق القول تربط القبل والبعد، والشئ بالطبع ينتقل فى القبل والبعد داخل الزمن، فإذا كان الزمن خارج العلاقة فإنه يصير أزمنة مبعثرة حيث لا توجد حركة.

٢٧- الزمان والمكان إذن وحدات متمايزة ترتبط بالعلاقة ارتباطاً وثيقاً، والتفسير المقبول هو انقسام كل من الزمان والمكان إلى وحدات متطابقة متمايزة تؤخذ على أنها ذات علاقة، ولذلك فالانتقال فى هذه الحركة من المفروض أن يقع بينها، أي بين هذه الوحدات.

---

(٤٢) ibid p. 37.

لكنا نجد برادلى بعد ذلك يعود لطبيعته الرافضة ليرى أن كل ما نستنتجه يعتبر شيئاً سخيفاً. فالسرعة القصوى مستحيلة والانتقال الواقع بين الوحدات اللازمنية لا معنى له(٤٣)، وحتى إذا وجدت انتقالات بين الوحدات تخلق ديمومة واحدة فلن نكون عارفين بها، كذلك يشك فى الحركة فيراها غير معبرة تماماً عن التغير وإنما تضيف إلى المكان أماكن أخرى، فيقول: «الحركة فى المكان لا تعطى أى حلول عن مشكلة التغير وإنما تضيف إلى المكان تفاصيل إضافية لا تلقى ضوءاً على المبدأ(٤٤).

ولعل هذا الموقف الذى يتخذه برادلى فى تفسير الحركة قد نتج عن منهجه الجدلى الذى يهدف منه إلى إثبات أن الزمان والمكان وكل المظاهر المتعلقة بهما ليست حقيقية وأنها تنتمي لعالم الظاهر.

التغير Change

٢٨- وكما رفض برادلى الحركة يرفض أيضاً التغير، لأن الموضوع المتغير لابد أن يتعاقب، والتعاقب هو انتقال من القبل إلى البعد، وهذا الانتقال يحتاج ديمومة وهكذا، وبناء على هذا لن يكون هنالك شئ ثابت أو وحدة جامعة للأشتات المتفرقة، إنما ما يوجد هو مجرد أحداث ظاهرية متغيرة ترتبط بعلاقات. **إن الفكرة الهامة فى ميتافيزيقا برادلى هى أن الوحدة تنتمى فقط لعالم الحقيقة، أما الظاهر فلن يكون كذلك، فإذا وجدت به وحدة فهى عبارة عن تجميع**

---

(٤٣) Bradley, Appearance and Reality. p. 37.

(٤٤) ibid p. 38.

لمجموعات من الوقائع ترتبط بعلاقات نسبية ظاهرية فقط. وبناء عليه لا يمكن أن توجد ديمومة كلية واحدة، إنما ما يوجد هو ديمومة انتقال أحداث من خلال علاقتى السابق واللاحق، ويقبل برادلى من العلاقات فكرة العلاقات الداخلية لكنه يرى أنها لا تنطبق على الظاهر إنما ما ينطبق عليه هو العلاقات الخارجية.

يرى برادلى أن التغير لا يكون تغيراً إلا إذا ارتبط بالموضوع المتغير، فالشئ إذا دخل عليه التغير لا يعود (أ) ، فإذا لم تكن (أ) خاضعة للتغير فى الزمن لن توجد أى حركة تعبر عن التغير، لكن لو جعلنا (أ) تحتوى على التغير فإنها تصبح أ١ ، وأ٢، وأ٣ (٤٥). ولكى يتغير (أ) يجب عليه أن يكون فى زمن متتال، فإذا لم يكن فى زمن فكيف لحالاته المتغيرة أن توجد. نستنتج من ذلك أن الحالات المتغيرة لـ أ أو للشئ المتغير توجد فى زمن واحد لكن لا تجتمع معاً لأنها متعاقبة، ويجب ألا نظن أن الزمن الواحد هو زمن ثابت لا يتغير، بل المقصود بالواحد عند برادلى هو أن زمن تعاقب الحالات هو زمن واحد لكن لا تجتمع هذه الحالات معا فى شئ واحد فى نفس الوقت، لأنه لو كان زمن الحالات مختلفاً فى كل حالة، لكانت هناك أزمنة كثيرة، فإذا لم يكن الشئ الآن هو نفسه ما كان، فإنه لا يمكن أن يتغير(٤٦)، وبالمثل فإن الحالات المتغيرة المتنوعة لـ أ توجد داخل زمن واحد لكن لا يمكن لها أن توجد فى وقت واحد لأن هذه الحالات متعاقبة(٤٧).

---

(٤٥) ibid p. 38.

(٤٦) ibid p. 293.

(٤٧) ibid p. 39.

موقف برادلي من الزمن الواحد

٢٩- يتخذ برادلى بخصوص الزمن الواحد موقفين: موقف قبول وموقف رفض:

أ- يقبل برادلى الزمن واحداً، بالنسبة للحالات المتغيرة فقط أو موضوعات التغير.

ب- يرفض برادلى أن يكون الزمن واحداً بالنسبة للتغير.

هيا نوضح هذا: ففى الجانب الأول: يقصد بقضية «الزمن واحد أما حالاته فهى متغيرة» أن زمن الموضوع المتغير هو زمن خاص به دون سواه، فالموضوع (أ) عندما يتغير فإنه يحتل زمناً معيناً متميزاً، فإذا افترضنا أن (أ) أحتلت زمنا ما، وكانت حالات التغير هى أ١، أ٢، أ٣. فإن زمن أ٣ هو نفسه زمن (أ)، بعبارة أخرى إن الزمن الذى بدأ فيه (أ) وانتهت فيه أ٣ هو زمن يشمل جميع الحالات التى وقعت بين البداية والنهاية أى هو زمن خاص لـ أ وحالاتها والانتقال من أ إلى أ٣ يحدث فى تعاقب يحتم انتقال الحالات المختلفة فى زمن واحد. لكن إذا كان لكل من (أ) وحالاتها أزمنة خاصة لكان هنالك كثرة فى الزمن وتعاقبات كثيرة متلاحقة وهذا مرفوض بالنسبة لبرادلى.

أما فى الجانب الثانى فيرفض برادلى أن يكون الزمن واحداً بالنسبة للتغير لأنه يعتبر التغير ظاهراً ويقوم بمحاولة إثبات هذه الصفة الظاهرية، فيرى أننا إذا افترضنا أن الموضوع (أ) يدخل فى سلسلة زمنية حيث تتضمن هذه السلسلة الموضوع وتعاقبه وتغير حالاته والديمومة التى تعبر عن انتقال هذه الحالات، كل هذا فى رأى برادلى يتم فى زمن واحد. لكن إذا كان الزمن الواحد

ضروريا للتغير، فهل يعنى هذا أن توجد ديمومة واحدة؟. يجيب برادلى بأنه إذا كان الزمن الواحد الضرورى للتغير يعنى ديمومة واحدة، فإن هذا يعتبر تناقضاً محضاً، فلا توجد ديمومة فردية(٤٨) لأن ما يشكل وحدة فردية يسقط متبايناً فى كثرة لا نهائية يختفى فيها الواحد. وهذا يحدث بسبب أن الديمومة لها أجزاء تحتوى كل منها القبل والبعد، وتنقسم هذه الأجزاء إلى أجزاء أخرى حيث تصبح علاقات محضة تحتوى على كثرة محضة لا يمكن بيان الانتقال فيها أو التوحيد. ومن أجل هذا يجب توضيح فكرة برادلى بالحديث عن العلاقات الداخلية والخارجية.

يرى برادلى أن تصورنا للعالم تصور واحد وأن ما به من أشياء واحداث وأفكار ترتبط فيما بينها بعلاقة، فالشئ يقف فى علاقته أو أكثر مع غيره من الأشياء الأخرى. والعلاقة تدخل بين ما هو منفصل ومتميز ولذلك فهى لا تدخل إلا فى الاختلافات ومن ثم لا تنتمى للحقيقة(٤٩).

والعلاقات أما أن تكون خارجية أو داخلية. العلاقات الخارجية(٥٠) تتمثل فى أن الشئ يرتبط بعلاقة مع غيره لكن إن غابت هذه العلاقة يظل الشئ باقياً كما هو دون تأثر بغياب العلاقة، أما العلاقات الداخلية فهى تعد جزءاً من طبيعة الشئ، فغياب العلاقة فى جانب يؤثر فى الجانب الآخر. يرتبط مذهب الكثرة بفكرة العلاقات، فيرى أن العالم مكون من كثرة من الأشياء المستمرة فى

---

(٤٨) Bradley, Appearance and Reality, p. 39.

(٤٩) ibid p. 24.

(٥٠) Wolheim, Bradley, p. 102.

الوجود، وهذه الأشياء مستقلة لا تعتمد على غيرها، فإذا لم يوجد إحداها لا يؤثر عدم وجوده هذا على الآخرين. والعلاقات التى تدخل فى مذهب الكثرة ليست العلاقات الداخلية وإنما العلاقات الخارجية.

وإذا حاولنا تطبيق فكرة العلاقات على ما ذكرنا عن الزمن الواحد والديمومة التى تحتوى أجزاء كثيرة، فإنا نجد أن فكرة العلاقات الخارجية هى أنسب ما ينطبق فى هذا المجال، فالديمومة كما يرى برادلى لها أجزاء تتضمن القبل والبعد وتشكل كثرة لا متناهية تربط فيما بينها علاقات خارجية وليست علاقات داخلية، لأن العلاقات الداخلية تعتبر جزءاً من طبيعة الشئ.

أما الأجزاء المتكثرة فانها تقف فى تباين شديد عن بعضها البعض، ومن ثم لا يمكن أن تدخل بينها الديمومة لأن الديمومة إذا افترضنا أنها متكثرة فإنها لا يمكن أن تدخل فى وحدة، وإنما نقول فقط أن هناك علاقات تربط أجزاء الديمومة، وأى محاولة نقوم بها من أجل تعيين الانتقال داخل العلاقات يقودنا إلى الغموض والالتباس(٥١). وحتى لو حاولنا أن نُدخل هذه الأجزاء فى وحدة ما فإن الفكرة الهامة فى ميتافيزيقا برادلى هى أن الوحدة تنتمى فقط لعالم الحقيقة لأن الحقيقة لديه واحدة، فإذا كان بالعالم كثرة من الحقائق، فلابد أن تكون هذه الحقائق مترابطة بعلاقات خارجية أو داخلية لكن لا يمكن أن تكون علاقات الحقائق داخلية أو خارجية ولهذا لا يمكن أن توجد حقائق كثيرة منفصلة(٥٢). وبناء عليه لا يمكن أن توجد ديمومة واحدة لأن الديمومة كما سبق القول تتكون

---

(٥١) AR. p. 39.

(٥٢) Op. Cit, p. 197-180.

من أجزاء تسقط بينها علاقات كثيرة، فضلا عن أن عملية التوحيد لا تنتمى لعالم الظاهر، بل تنتمى للحقيقة، يقول برادلي: «لا يمكن فى أى حالة أن توجد بطريقة مقبولة كثرة من العلاقات لخلق ديمومة واحدة، فالزمن المطلوب للتغير الذى يعنى ديمومة واحدة لن يكون واحداً ولن يوجد تغير(٥٣).

مما سبق نستنتج ما يلى:

١- إذا وجد تغير فإنه يجب أن يتضمن استحالة الإعادة للجوانب المتغيرة. فمثلا عندما تتغير أ إلى أ١ فإنها لن تعود أ. وكل من أ١، وأ٢ ، وأ٣ جوانب متنوعة ناتجة من أ لكنها لا ترجع مرة ثانية كما كانت.

٢- فإذا كان ذلك كذلك يصبح موضوع التغير حاويا كثرة من الحالات المتعاقبة المتزامنة، لكن لا يجمع بينها فى أن واحد.

٣- الشكل العلائقى المناسب هنا هو الشكل الزمنى حيث يظهر كمعبر أو كموضوع للتغير ويحتوى صفتين متضادتين هما القبل والبعد.

٤- يرفض برادلى أن يكون الزمن واحداً وهنا يتشابه مع أرسطو حين يقول: «إذا كان الآن واحداً وقلنا إن شيئاً ما فى أن ومن ثم يوجد فى زمان ومكان، لكان ما وجد منذ ألف سنة وما وجد اليوم من حيث هما فى أن واحد هما معاً. ولكان لا يثبت متقدم ولا متأخر ولا محدث»(٥٤).

---

(٥٣) ibid p. 39.

(٥٤) أرسطو، «الطبيعة» ترجمة اسحق بن حنين، شرح يحى بن عدى، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ جـ١، ص٤٠١

٥- ولهذا يرى برادلى أن الوحدة تنتمى إلى الحقيقة، بينما ينتمى كل من الزمن والديمومة لعالم الظاهر الذى يحتوى كثرة شديدة وبالتالى تدخل فيه العلاقات. ويقبل برادلى من العلاقات فكرة العلاقات الداخلية، لكنه يرى أن الذى يناسب الزمن فى عالم الظاهر من هذه العلاقات هى العلاقات الخارجية.

٦- تحتوى الديمومة أجزاء كثيرة بينها علاقات، لكن لا يمكن أن نرفض الديمومة لأنه لو لم توجد ديمومة لكان الزمن بسيطاً والبسيط ليس زمناً.

٧- كل المحاولات التى تبحث فى الزمن ترتد بشدة إلى الظاهر فالتغير والتعاقب والعلاقات ما هى إلا ظواهر أكثر مما هى حقائق.

التعاقـــب: Succession

يتطلب التعاقب عند برادلي الوحدة والكثرة، وبالرغم من ذلك لا يتركب منهما، فقد سبق أن رأينا من قبل أن (أ) لها حالات متغيرة هى أ١، أ٢، أ٣ وطالما أن (أ) تتغير فلابد أن تدخل فى زمن لكن يجب ألا نظن أن أ لديها تعدد فى الأزمنة بتعدد حالاتها، فإذا اعتبرنا (أ) داخلة فى زمن فإنها يجب أن تتغير وتظهر فى حالات مختلفة وهذا التغير يحدث نتيجة عمليتين هما القبل والبعد، وهذان الأخيران يشتركان فى المتغير لكنهما متمايزان لا يجتمعان، فمثلا تنتقل أ من القبل إلى البعد من خلال التعاقب، هذا التعاقب لا يحدث تغييراً جذرياً فى الموضوع (أ) لكن وظيفته نقل الحالات المختلفة فى الزمن، واختلاف هذه الحالات لا يصيب الزمن بتشتت، لكن الزمن يضم الحالات المختلفة.

لذلك فرفض الحالات المختلفة يعتبر زمناً واحداً، وبناء عليه يحتوى التعاقب

الوحدة لأنه يدخل فى زمن لكن الحالات الداخلة فى التعاقب هى أيضاً حالات متنوعة ومن ثم فإن التعاقب يتضمن التنوع.

٣١- يرى برادلى أن ما يُدرك لابد أن يكون متعاقباً فى الواقع وحاصلاً على الديمومة، فإذا كان الفعل حدثا فيزيقياً فلابد له أن يتضمن الديمومة بسبب دخوله فى القبل والبعد. كذلك يرى برادلى أن اختلاف القبل والبعد يعد اختلافاً واقعياً أو تنوعاً واقعياً، لذلك فإن تعاقب الحالات يعتبر واقعياً أيضا، وهنا يتضح أن الإدراك الحسى يمكن أن يحتوى الزمن من خلال التعاقب. أما إذا حاولنا أن نجعل التعاقب شيئاً عقلياً ideal فإن محتواه يكون كلياً وليس واقعياً وهنا يكون التساؤل عما إن كان مسموح للتعاقب أن يأتى بأى صورة أمام العقل بدون أن يكون تعاقباً واقعياً داخلاً فى الإدراك المحض؟.

يرى برادلى أنه لا توجد إجابة دقيقة عن هذا السؤال فالإدراك الحسى يمر بفترات انتقال تتضمن القبل والبعد، وهذا الإدراك إما أن يكون واقعياً أو نفسياً لكنه يقرر أن الإدراك النفسى يعد إدراكاً واقعياً أيضاً. لأنه يتضمن انتقال من القبل والبعد أى يحتوى على التنوع. فيقول: إن كل شئ نفسى إنما هو حدث يحتوى انتقالاً.

ويرى برادلى أخيراً أنه يجب أن يكون للإدراك ديمومة حتى يحصل على التعاقب، فإذا كان لدينا حدث بدون ديمومة لحصلنا كثرة من الأحداث المتناثرة بلا ترتيب وتنظيم وفاقدة للتعاقب المنظم(٥٥).

---

(٥٥) AR. P. 43.

وهكذا ينتهى برادلى إلى اعتبار أن الزمن ليس إلا صورة غير حقيقية من صور عالم الظاهر، ومهما حاولنا أن نصل بشأنه إلى مسلمة فإنها تنقلب إلى قضية غير ممكن التسليم بها، ومن ثم لا نجد أمامنا إلا الظاهر بكل ملابساته، لكننا بالرغم من ذلك مرغمون على قبول المكان بكل أجزاء وعلاقاته. وقبول الزمان بكل أحداثه مستمرة ومنفصلة ومتعاقبة(٥٦).

المبحث الثانى: الطبيعة الحقيقية للمكان والزمن

٣٢- فى بداية الفصل السابع عشر من كتاب «الظاهر والحقيقة» يصرح برادلى أن المكان والزمن ينتميان لعالم الظاهر ومن ثم فهما غير حقيقيين فيقول «يبدو أن المكان والزمن غير حقيقيين وقد وجدنا فيهما بعض التناقضات التى تثبت أنهما خارج المطلق، وهما ظواهر محضة، وهذه نتيجة واضحة بالتأكيد»(٥٧). ولكن سبق القول إن عالم الظاهر ليس مرفوضاً تماماً عند برادلى وليس جانباً سلبياً على نحو تام وبالتالى فمعظم ظواهره تقبل الوصول إلى الحقيقة وينطبق نفس الوضع على المكان والزمن. ولذلك يدور بحثنا حول ما يلى:

- هل يمكن للمكان والزمن الوصول إلى الحقيقة والمطلق؟

- هل هما فى المطلق سيكون لهما وضعاً مختلفاً عن وضعهما الظاهرى أم سوف يتعارضان معه تماماً؟

---

(٥٦) ibid: P. 44.

(٥٧) ibid: P. 181.

- هل الحقيقة تعتمد على الزمن؟ أم أن زمن الحقيقة مختلف عن زمن الظاهر.

أولا: الزمن(٥٨)

٣٣- يقول برادلى «الزمن ليس حقيقياً Time is not real ولا ينتمى إلى الحقيقة وهو كالمكان قد أثبت بوضوح أنه ليس حقيقياً وإنما ظاهراً»(٥٩). وهذا يعنى أن الحقيقة ليس بها ذلك الزمن الحسى المألوف لأننا بافتراضنا وجود زمن بها يعنى أنها على درجة من درجات التشابه مع عالم الظاهر، وإذا كانت كذلك فإنها تفقد هويتها، ولذلك لا يوجد زمن فى الحقيقة أو فى المطلق. لكن هذا لا يعنى عدم وجود زمن على الإطلاق، لأن الزمن موجود وجوداً واقعياً حيث يمكننا أن نكون على وعى تام به وأن ندركه فى كافة الظواهر والأحداث الواقعية الظاهرية حيث يفرض وجوده بالضرورة على كل أفعالنا.

٣٤- كذلك المطلق ليس زمنياً absolute is timeless والسبب فى ذلك أن حقائقه تحيا فى حضور دائم خارج نطاق الزمن والمكان أى تحدث فى لا زمن، أما الزمن فأمره فى الواقع لكنه ليس واقعياً بالمعنى الحسى المألوف فى المطلق.

نستنتج مما سبق أن الزمن بالمفهوم السابق له وجهان: وجه واقعى محسوس ووجه حقيقى غير ملموس، الأول مجاله عالم الظاهر أو العالم المدرك

---

(٥٨) بدأ برادلى بفكرة الزمن وهو بذلك قد خالف بدايته فى عالم الظاهر بالمكان، والسبب فى ذلك يرجع إلى أمرين: أولهما أن الزمن فى الفلسفة المثالية له أهمية عن المكان، وثانيهما أن برادلى بدأ المناقشة فى عالم الظاهر بالمكان إشارة إلى أنه عالم مكانى منسوب إلى المادة.

(٥٩) ibid: P. 43.

حسياً، والثانى يوجد فى الحقيقة والمطلق. بيد أنه اعتماداً على النتيجة أن الظواهر حين وصولها للحقيقة تتغير وتتبدل طبيعتها الظاهرية حتى تتلائم مع هذه الحقيقة، حيث تتحول إلى لا زمنية، إذن تتحدد أمامنا مهمتان: الأولى بيان واقعية الزمن، والثانية بيان أن الحقيقة لا زمنية.

٣٥- نبدأ بالمهمة الأولى سائلين كيف يكون الزمن واقعياً؟

(٣٥-١) يعرف برادلى الواقعى Real فيقول «الواقعى هو ما يظهر فى سلسلة الأحداث التى تقع فى المكان والزمن» وكذلك هو ما يوجد بالضرورة، وهو الموجود بذاته أو الموجود الفردى(٦٠)، كما يقرر أن الواقع هو ما يعبر عن تغير السلسلة الزمنية المكانية حيث يعتمد التغير على وجود الذات المتناهية ومن ثم يصبح التغير مادة للتجربة المباشرة، ولذلك لا يمكن أن يكون الواقع قائماً فى المطلق، فالمطلق ليس واقعياً(٦١) ، فإذا حاولنا فهم المطلق، فلابد أن نفهمه خارج حدود الزمن والمكان الخاضعين للتجربة الحسية على أساس أن المطلق لا يدخل فى المتتالى الزمنى والمكانى. وبناء على هذا تبين التجربة الحسية أن الشئ موجود حيث يعتمد فى وجوده على التسليم الواعى منا بوجود الأشياء فى العالم، بل إن التسليم نفسه يعتبر واقعة من الوقائع يمكن التعامل معها، ولذلك لا يمكن قيام الحقيقة على نظام الزمن والمكان لأنهما حدود لتجربتنا الحسية الواقعية الموجودة فى عالم الظاهر(٦٢).

---

(٦٠) P.L: P. 44-45.

(٦١) AR: P. 182.

(٦٢) Taylor: Elements of Metaphysics, University Methuen, London 1944, p. 255.

نستنتج مما سبق أن كلمة واقعى real تهتم بالتعبير عن الواقع المحسوس وقد استخدمها برادلي ليفيد الوجود فى عالم الظاهر ولكنه وجود غير متناقض إنما يمكن فهمه والحصول منه على معرفة صحيحة نوعاً ما. وبناء على هذا فالقضية الزمن واقعى Time is real تختلف عن القضية الزمن ليس حقيقياً Time is not real. فالأولى صادقة حين تنطبق على عالم الظاهر لكنها لا تنطبق على الحقيقة، وبناء على هذا فالزمن ليس مستبعداً أو مرفوضاً رفضاً تاماً، إنما كل الظواهر موجودة فى العالم الحسى تتغير وتتبدل وتمارس الضغط والإرغام، وبالتالى يعد الزمن ظاهرة من الظواهر «ولذلك فإنه هراء محض أن نقول إن الزمن ليس واقعياً»(٦٣).

(٣٥-٢) أما القضية الثانية وهى الزمن ليس حقيقياً time is not real فالكلمة الإنجليزية هنا وهى real يختلف معناها فى هذه القضية عن القضية السابقة حيث تكون هنا بمعنى حقيقى يفيد نفى الزمن عن الحقيقة، ومن ثم فهذه القضية لا تتطابق مع عالم الظاهر وإنما تتطابق مع الحقيقة، فنقول الزمن فى عالم الحقيقة ليس واقعياً لأن الحقيقة ليس بها زمن وليس بها واقع، لأن الواقع صفة من صفات العالم الحسى، والقضية حين تدلنا على خلو الحقيقة من الزمن «الواقعى» فهى قضية صادقة لأن الزمن فى الحقيقة يتغير ويتحول ويفقد صفته الواقعية ليكون لا زمنياً timeless وإذا تحدثنا بلغة نظريات الصدق truth وخصوصاً نظرية التطابق correspondence نقول الزمن ليس حقيقياً time is not real قضية صادقة لأنها تتطابق مع الحقيقة وكاذبة إذا حاولنا تطبيقها فى

---

(٦٣) AR: P. 181.

عالم الظاهر. أما القضية الزمن واقعى time is real فهى صادقة حين تتطابق مع عالم الظاهر وكاذبة إذا حاولنا تطبيقها فى الحقيقة.

على هذا الأساس نستنتج أن «الواقع ليس متطابقاً مع المطلق فهراء محض أن نفترض أن اللجوء إلى التجربة الحسية يثبت الحقيقة»(٦٤). يرى «جورج مور» فى تفسيره لهاتين القضيتين أن مقصد برادلى فى القضية (الزمن ليس حقيقياً time is not real أن الصفة التى يظهر فيها الزمن يكون هو نفسه فيها غير حقيقى، بينما حين أقول الزمن موجود فعلا does exist أو الزمن واقعة fact هنا لا أقوى على رفض ذلك، بعبارة أخرى إن الاختلاف القائم بين القضيتين هو اختلاف قائم على صدق قضية فى وقت معين أو طبقاً لإحساس معين وكذبها فى وقت آخر، ويقرر مور أن الزمن عند برادلى صادق فى صفة معينة يظهر فيها ليكون كذلك، وكاذب فى صفة أخرى ووقت آخر يظهر فيهما كاذباً، إذن الصدق والكذب حالتان ناتجتان عن تغير لحظات زمنية وحالات إدراك يقوم بها الفرد(٦٥).

وبناء على هذا فإذا أردنا التحدث عن الزمن فى العالم الحسى الظاهرى أتينا بالقضية «الزمن واقعى Time is real»، أما الزمن من منظور الحقيقة فتتناسب معه القضية «الزمن ليس حقيقياً Time is not real، ويقصد بهذه القضية معنيين أولهما أن الزمن ليس حقيقياً لأن الحقيقة ليس بها زمن واقعى إنما زمنها يعتمد على الخلود والحضور الدائم، والمعنى الدقيق المعبر عن هذا هو

---

(٦٤) ibid: P. 182.

(٦٥) G.E. Moore: Philosophical Studies, London, 1959, p. 198.

اللازمن. أما المعنى الثانى فهو أن الزمن حين يصل إلى الحقيقة يغير طبيعته الواقعية المحسوسة ليكون لا زمنياً، وبالتالى فالزمن فى الحقيقة ليس واقعياً.

ونصل مما سبق إلى هذه النتيجة.

أ- الزمن فى عالم الظاهر واقعى وليس حقيقياً.

ب- الزمن فى الحقيقة ليس حقيقياً ولا واقعياً لأن الحقيقة لا يوجد بها زمن إنما يوجد بها لا زمن.

(٣٥-٣) هنالك فارق بين القضية الزمن ليس حقيقياً time is not real والقضية الزمن غير حقيقى أو واقعى time is unreal، فكلمة غير حقيقى تعنى سلب الصفة أو الخاصية أو الواقعة الفعلية من الموجود أى لا توجد واقعياً بالفعل، فالحصان المجنح غير واقعى وأيضاً غير حقيقى، والقضية من حيث الصدق صادقة تماماً فضلاً عن كونها مثبتة، بمعنى أنها لا تنفى صفة أو خاصية من الموجود بل تؤكد على عدم وجود شئ أو موجود من هذا القبيل، إذن القضية «الحصان المجنح غير واقعى» صادقة ومتطابقة مع الواقع، كذلك تقبلها الحقيقة. لكن إذا قلنا الزمن غير واقعى time is unreal فهذا معناه أنه لا يوجد أو لا توجد واقعة زمنية، وهذا غير صحيح.

٣٦- الزمن إذن واقعى وهنالك عدة دلالات لبيان هذه الواقعية يحددها برادلى فى خصائص الزمن الأساسية وهى الماضى والحاضر والمستقبل، يهتم برادلى بخاصيتين هى الماضى والحاضر ولكنه يبدأ بدراسة الحاضر بسبب أهميته فى التحديد والوجود.

(٣٦-١) يقرر برادلى أن الواقعى هو ما أكون فى تلامس واتصال مباشر

معه، ولهذا فالواقعي حاضر فى هذه اللحظة المباشرة حيث يمكننى إدراكه والإحساس به، وهذا يعنى أن الواقعى متداخل مع وجودى فإذا لم يكن كذلك فلن أتأكد منه(٦٦). كذلك الحاضر المباشر واقعي، لكنه لن يستمر إلي الأبد، بعبارة أخري الواقعة الحاضرة لا يمكن أن تثبت علي هذا الحضور وإلا كان الحاضر هو الزمن والصحيح أنه جزء من الزمن. ولذلك فالواقع محصور في الآن now ويصبح خاصاً بالشخص الذي يعيه ويدرك موضوعاته أو محتوياته حيث تتوجه اهتماماتي إلي الانحصار في نطاق محدد بالتجربة الحسية المباشرة للإدراك. وهنا تقوم درجة الخصوصية علي عنصرين أساسيين يرتبطان بالمكان والزمن هما «هنا» here و«الآن» now، وبذلك يتوجه الاهتمام الحاضري وفقاً لمحددات الشئ الناتجة عن مقياسى الخاص أو وجهة نظري بشأن الهنا والآن الخاصين بي(٦٧). لكنا لا نكتفي بحدود الهنا والآن الخاصين فقط، فالهنا ليس وحده الثابت القائم في المكان، والآن ليست منفصلة عن سير الزمن المتدفق، ولذلك فالهنا يرتبط «بالهنات heres» الأخري، والآن يرتبط أيضاً بالآنات nows الأخري، وهذا يعني أن اللحظة لا يمكن أن تكون ثابتة بسبب طبيعتها الانتقالية الأصلية، وهنا يقول برادلي «اللحظة التي نحياها إما أن تكون حاصلة علي الديمومة حيث تكون جزءاً من الزمن وتحتوي الانتقال كخاصية طبيعية لها وإما أن تكون غير حاصلة علي الديمومة وهنا تخرج عن سير الزمن الطبيعي(٦٨). وهذا النوع الأخير هو ما تتصف به الحقيقة والمطلق.

---

(٦٦) PL: P. 51.

(٦٧) Taylor: Elements of Metaphysics. P. 254.

(٦٨) PL: P. 52.

هكذا يرفض برادلى أن تكون الآن والهنا عنصرين نهائيين فى الزمن لأن الاعتراف بالأنا الواحد والهنا الواحد فى الزمن وثبوتهما معناه أنهما كاملان ولا انتقال بعدهما أو قبلهما. أما الكمال فلا يتصف الشئ به إلا فى المطلق، بينما الهنا والآن عناصر ذات حدود معينة تعبر عن التجربة فى إطارها المحدود ولذلك يجب أن يكون لديهما الامتداد فى الزمان والمكان بحيث لا تبقى الهنا فردية وإنما يجب أن تمتد لترتبط بعلاقة مع الهنات الأخرى أو تتركب مع هنات عديدة، والآن يجب أن تستمر فى السير لتترابط بآنات كثيرة nows، يقول بردلى «الهنا والآن يجب أن يكون لديهما الامتداد فلا يوجد جزء من الزمان والمكان يعتبر عنصراً نهائياً فنحن نجد أن كل نقطة مكانية تتركب من عدة نقط مكانية ونجد أن كل لحظة زمنية تنحل إلى آنات(٦٩).

هكذا لا يستطيع ظاهر اللحظة الذرية The appearance of atomic now أن يبين نفسه كجزء من أجزاء الزمن. فإذا قلنا إن الظاهر لديه ديمومة فإنه يكون مثل الزمن لديه التعاقب فى نفسه ولن يكون معبراً عن أنتنا الفردية. بعبارة أخرى لا يستطيع الظاهر أن يبين لنا بوضوح الآن الفردية الخاصة بالموجود الفردى الواحد، لأن الظاهر إذا حصل على الديمومة سوف يستخدمها فى الانتقال من آن إلى أخرى، ولن يعطى لآنتنا اهتمام مباشر وبذلك لا يمكننا الإمساك بالآن الخاص بنا إذا اعتمدنا على الظاهر الزمنى، وهذا يعنى أن الظاهر الزمنى ليس لديه آن فردية لأنه حاصل على الديمومة التى تجعله لا يتوقف لأن التوقف معناه الوصول إلى حد نهائى وإبطال التغير،

---

(٦٩) ibid.

لكن النهائية والثبات من عناصر الكمال، والكمال غير موجود فى عالم الظاهر.

ماذا نفعل إذن من أجل الوصول إلى آنتنا الفردية فى الزمن؟ الحل هو اللجوء إلى الحاضر «فمن الخطأ أن نفترض الحاضر كجزء ثابت من أجزاء الزمن، ومن الخطأ أيضاً أن نفترض أن الهنا والأن أشياء جامدة»(٧٠).

إذن الحاضر عند برادلى عبارة عن نقطة نأخذها داخل مجرى التغير أو هو خط نرسمه عبر المجرى لنثبت علاقات الحدث المتعاقب مع الآخر فى عقولنا. وبهذه الطريقة لا يكون الحاضر هو الزمن وإنما جزءاً زمنياً من الزمن «يكشف عن موضع ما فى سلسلة الزمن، فالحقيقة ليست حاضراً فى لحظة ذرية واحدة»(٧١)، فاللحظة الذرية الواحدة تنتمى لعالم الظاهر وتعبر عن اللحظة الفردية الزمنية أو الموضع الذى يعبر عنه الحاضر فى السلسلة الزمنية.

عندما يكون الواقع خاصاً بى، وعندما يتداخل معى فى زمن أو يحتوى أي جزء من أجزاء الزمن، أو أي جانب من جوانب التدفق المستمر للتغير The continuous flow of change، فإنه يعتبر حاضراً بالنسبة لي فقط حين أتقابل معه مباشرة عن طريق ما يعطي في الإدراك، لكن هذا الحاضر لا يدوم لأنه يتركب من عنصرين أولهما التغير والثاني الهنا والآن، ويُعتبر هذا الحاضر الذي يدخل في الهنا والآن حاضراً خاصاً جداً حيث يدخل في بؤرة الشعور ويعبر عن اهتمامات وغايات شديدة التحديد والخصوصية.

---

(٧٠) ibid: P. 53.

(٧١) ibid:

مما سبق نستنتج ما يلى:

- كلما يظهر الواقعى real فى السلسلة الزمنية فإن المجهود يوجه لإيجاد كل من الحاضر والوجود فى الزمن وهذا بطبيعته يخلق الآن الفردية.

- الواقعى لا يستطيع أن يوجد فى الزمن ككل وإنما يظهر فقط فى جزء من أجزاء السلسلة الزمنية التى تتصل بى مباشرة ويكون هذا الجزء هو الحاضر المباشر immdiate present.

- الحاضر المباشر ليس هو الزمن وإلا كان حاضراً إلى الأبد، وهذا لا يمكن أن يحدث فى عالم الظاهر، ولكنه - أى الحاضر المباشر - يعبر عن محتوى معين لوجود محدود فى الهنا والآن، أو كما سبق القول يعبر عن جزء من أجزاء السلسلة الزمنية، يقول برادلى «الآن والهنا اللذان يظهر فيهما الواقعى لا يدخلان ببساطة فى لحظات منفصلة ثابتة. وهما يشكلان جزءاً من المحتوى المستمر الذى ندخل معه فى علاقة مباشرة»(٧٢).

أما بخصوص المكان والزمن الخارجين عن اللحظة الحاضرة فيرى برادلى أنهما غير موجودين فى الواقع المباشر وليسا معطيان ولكنهما يستنتجان فى الحاضر(٧٣)، حيث يكون وجودهما إما فى الماضى أو المستقبل. أما إذا كان امتدادهما متوجهاً للهنا والآن، فإنهما يدخلان فى الحاضر المباشر سواء بالنسبة لى أو لغيرى وهذا يعنى أن المكان والزمن الكليين لا يتوجدان بصفة مباشرة، إنما تحدث «المباشرة» فى الواقع من خلال حاضر متمثل فى هنا وآن.

---

(٧٢) ibid: P. 55.

(٧٣) ibid.

(٣٦-٢) نتوجه الآن إلى دراسة الماضى بوصفه نموذجاً لواقعية الزمن. يقرر برادلى أن ثمة خصوصية جوهرية تتصف بها أنحاء الزمن الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل تظهر هذه الخصوصية فى الاختلاف القائم بين الأنحاء بحيث لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر مطلقاً، ولذلك فلابد للحدث أن يمر بهذه الأنحاء الثلاثة تعاقباً وليس تزامناً. ولذلك يرى برادلى أن فى إدراك الماضى يجب أن نضع فى الاعتبار ثمة اختلافاً أساسياً بين بداية السلسلة الزمنية ونهايتها حيث نجد ثمة تضاداً بين الماضى والحاضر. ولكن لا يعنى هذا انعزالاً كاملاً بين النحوين، فالأمر الذىيبدوفى غاية الأهمية هو أن إدراك الماضى لا يتم إلا من خلال الحاضر عن طريق عملية الاسترجاع المتمثلة فى الذاكرة. ويعرف لنا برادلى الذاكرة بقوله «إن الذاكرة تمثل بناءاً مثالياً للماضى نعرف بها الماضى بوصفه امتداداً لمضمون الحاضر»(٧٤). بيد أن مضمون الذاكرة لا يختلف بتنوع محتويات الحاضر إلا من حيث الإزدياد فقط. ويقوم الاستدلال inference والخيال Fancy بتدعيم الذاكرة بدون مساس بالمضمون الأساسى لها أو بمضمون اللحظة العامة الخاصة بأفراد كثيرين. هيا نوضح هذا بمثال، لنفرض أن (أ) هى بداية السلسلة فى الماضى وأن (هـ) هى نهاية السلسلة الممتدة فى الحاضر، لا يمكن بطبيعة الحال أن تتطابق (أ) مع (هـ) واقعياً، لكن الذاكرة تقوم بهذه المهمة بالعودة إلى (أ)، كذلك هنالك روابط مشتركة تساعد فى عملية الوصول إلى الماضى أو الانتقال من (هـ) إلى (أ)، هذه الروابط المشتركة هى ب، جـ، د.

---

(٧٤) ETR: P. 358.

بيد أن خاصية امتداد الذاكرة ليست مطلقة إنما لها حدود، إذ تتوقف عند بلوغ الحاضر بينما تستمر السلسلة بامتدادها إلى المستقبل، وهذا يعنى أن وقوف وظيفة الذاكرة لا يقرر توقف السلسلة الزمنية ويتم هذا فى جانبين: لا يتم التوقف على المستوى الطبيعى خارج حدود القدرة والإرادة الإنسانية، فالزمن العام لا يتوقف عند الحاضر، إنما يتغذى هذا الحاضر بمدد من المستقبل الدائم الاتصال به. أما الجانب الثانى فيتم فى حدود القدرة العقلية المسماة التوقع، فالعقل لا يتوقف عند حدود الحاضر حين يستخدم ذاكرته بل له القدرة على الامتداد إلى المستقبل وتوقع أحداثه.

يرفض برادلى انفصال الماضى عن الحاضر بسبب ذلك التضاد القائم بينهما، فيرى أن الرابطة الأساسية بينهما تمكننى من القيام بمحاولة تذكر الماضى، وهنا يقدم لنا ذلك التضاد التطابقى اتحاداً بين الماضى والحاضر الواقعى. ويعطينا برادلى مثالاً وجيهاً عن كيفية ارتباط الماضى بالحاضر فيقول «عندما أكون جافاً بعد ابتلال، فأنا الآن أتمكن من خلال حضورى فى هذه اللحظة وهذا الموضع أن استرجع عن طريق التداعى فى الفكر حضورى الذى كنت فيه مبتلاً فى نفس المكان، وكل من هذين الوجودين متضادين، كذلك الأمر فى إشعال النار أو شروق الشمس، إذ يمكننى فى الحالة الحاضرة للوجود الذى فيه الشمس مشرقة أن أسترجع بداية الشروق تدريجياً وربط لحظة بدايته مع تلك اللحظة الحاضرة التى فيها الشمس مشرقة أو ساطعة. وهكذا عن طريق التضاد نقيم علاقة بين حاضرنا وماضينا، ويقرر برادلى أن عملية اتصال الماضى بالحاضر هى فعالية ذات تأثير تعنى تجاوز الظاهر الحسى باستمرار، وهنا يقول برادلى «علاقة الحاضر بالمستقبل والماضى تبين محاولة الزمن تجاوز

طبيعته الخاصة المحدودة وذلك يتم على الدوام»(٧٥). وبناء على هذا فإن أى وجود فى الزمن مأخوذ بوصفه فترة زمنية محددة لابد أولاً أن يوجد بكامل هيئته فى هذه اللحظة المباشرة التى هى فى الأساس مزيج من ماضى يترك أثراً فى الحاضر ويمتد إلى مستقبل مأمول. ويرى برادلى أن هذه الحالة تتشابه مع ما توصل إليه العلم الحديث، فالعلم يتعامل مع الماضى والمستقبل كوجود واحد قائم فى الحاضر بمعنى أن خاصية الوجود ترى الماضى والمستقبل من مكونات الواقعة الموجودة فى الحاضر وبذلك يتعامل العلم مع الوقائع المختلفة على أنها تحتوى نفس القيمة فى حالات متعددة(٧٦).

ونتيجة لهذا فإن حقيقة العلم هى فى الأصل لا تعتمد على التعاقب الزمنى الظاهرى بل تُعتبر لحظة واحدة حاوية كل أنحاء الزمن فى الحاضر.

٣٧- نتوجه الآن إلى المهمة الثانية وهى بيان أن الحقيقة لا يوجد بها زمن بالمعنى الظاهرى الحسى، إنما طبيعة زمنها من نوع مميز يمكن أن نطلق عليه حضور أبدى دائم يضم كل الأنحاء الزمنية متحدة معاً، وبالتالى فثمة وحدة أساسية فى الحقيقة والمطلق. يناقش برادلى موضوع هذه الوحدة على ثلاثة مستويات: مستوى الظاهرة بوصفه له وجود محدد ويمكن إدراكه حسياً كما يمكن لنا أن نستمد منه معرفة، ومستوى الحقيقة كنموذج دائم للصدق والخير والجمال وسائر المعانى الإيجابية، ومستوى المطلق الذى يشمل كلاً من الوقائع الظاهرية والمعانى والأفكار الحقيقية. يناقش برادلى هذه الجوانب تحت عنوان «وحدة الزمن».

---

(٧٥) AR: P. 183.

(٧٦) ibid: P. 184.

(٣٧-١) يرى برادلى أن الأنحـاء الزمنيـة الثلاثة المتمـثلة فى الماضى والحاضر والمستقبل تعد أعضاء فى الكل الزمنى الواحد The one temporal whole أو الزمن الكلى ويقصد به برادلى السلسلة الزمنية أو التدفق الزمنى المتواصل وبذلك تصير كافة الظواهر والأحداث والوقائع وسائر الموجودات أعضاء فى الكل الزمني الواحد، ونلاحظ هنا أن معيار الشمول مطبقاً على الجانبين: على الزمن بأنحائه الثلاثة، وعلي مضمونات هذه الانحاء وهى الموجودات والوقائع. يقرر برادلى أن سائر الظواهر أعضاء فى الزمن وتدخل جميعها فى علاقتى التعاقب والمعية(٧٧).

فعالم الظاهر تتعاقب فيه الأحداث الداخلة فى حدود العلاقات بالضرورة، ومن أهم هذه العلاقات تلك العلاقة الزمنية المتمثلة فى القبل والبعد، غير أن طبيعة التعاقب ليست واحدة إنما هنالك تعاقبات متنوعة ظاهرية وبالتالى لابد أن ترتبط الأحداث القائمة فى التعاقب بزمن واحد ولذلك تحتاج تلك الأحداث وحدة زمنية. ولكن بانتقال الأحداث إلى الحقيقة تتلاشى علاقة التعاقب بسبب أن الحقيقة والمطلق لا يحتاجان زمناً ظاهرياً ولا تلك الوحدة الزمنية التى تربط الانحاء معاً من خلال علاقة التعاقب، والسبب فى خلو الحقيقة والمطلق من علاقة التعاقب أن الحدث المتعاقب لا يدوم إلا فترة زمنية محدودة ثم يختفى فى الماضى دون عودة إلى الوجود بكامل هيئته وتفصيلاته فى الحاضر على أساس أن الحاضر هو المجال الوحيد للتحقيق والفعل وممارسة الواقعية، ولكن باختفاء الحدث فى الماضى يستحيل استرجاعه واقعياً تماماً إلا من خلال مجال الذاكرة

---

ibid: P. 186.

المحدود الذى لا يرقى لنظام التحقيق الواقعى الملموس، أما فى الحقيقة والمطلق فالشئ أو الحدث موجود وحاضر دائم ويمكن استرجاعه وممارسته بكامل هيئته، يقول برادلى «لا تحتاج الأحداث فى المطلق أن تكون قبل أحداث أخرى أو بعدها، ولكنها توجد فى شكل آخر، فالمطلق ليس به وحدة زمنية ولا علاقة زمنية(٧٨)، بل تتحول الظواهر إلى حقائق خالية من العلاقة ومتجاوزة الزمن.

سبق القول إن العلاقة القائمة فى تعاقب الأحداث تقوم بالربط بين الأحداث حيث تتحقق بذلك وحدة زمنية علائقية. لكن برادلى يعلن أن ليست كل الأحداث المتعاقبة توجد بينها علاقة من نوع واحد متمثل فى الوحدة الزمنية التى سبق الإشارة إليها. ففى حالة الأحلام تكون أحداث الحلم متتابعة متعاقبة ومترابطة علائقياً، ولكنها ليست مترابطة مع أحداث الواقع المألوف المعاش بالفعل، وبالتالى لا تتسق مع تلك الأحداث الجارية فى العالم الواقعى. وبناء على هذا لا توجد وحدة زمنية بين العالمين ولا ترابط مكانى، بل كل منهما له وقائعه الخاصة وزمنه المختلف، يقول برادلى «كيف للوقائع فى مغامرات السندباد أن تترابط زمنياً مع أحداث الليلة الماضية أو العالم الماضى، مثل هذه الأمور لا معنى لها، فيمكننا أن نتبين أن الوقائع الزمنية لا توجد فى علاقة تعاقب مع الوقائع فى القصة الخيالية بحيث يستحيل القول إن تلك الحادثة التى فى الواقع الفعلى تأتى قبل الحادثة الفلانية فى أسطورة السندباد(٧٩).

نستنتج مما سبق تلك الأهمية التى ينسبها برادلى إلى الزمن الواقعى فيقرر

---

(٧٨) ibid: P. 186.

(٧٩) ibid: P. 187.

أننا لا نضيف الوحدة الزمنية إلا للأحداث الواقعية التى ندركها ونحس بها بالفعل أما غير ذلك فلا يدخل، وبذلك يحدد لنا برادلى أن دائرة الخصوصية منسوبه للوحدة الزمنية القائمة على وجود الأحداث الظاهرية فى الواقع، بل يُحدد هذه الدائرة أكثر عندما يقصر الوحدة الزمنية على الظواهر الواقعية وعلى حدود خبرتى الشخصية الجزئية فى هذه اللحظة، وبذلك يتم ترتيب كافة الأحداث والموضوعات الظاهرية ووحدتها فى سلسلة زمنية فى خبرتى الشخصية، وهذا الفعل يكتسب خاصية الاستمرار لأنه يكون ركناً أساسياً فى تكوين الحاضر الواقعى الخاص بى(٨٠).

(٣٧-٢) بناء على ما سبق يقيم برادلى المعرفة الزمنية على الذاتية التى تعد السند الأساسى فى فاعلية العمليات العقلية من ترتيب واستدلال وربط بين الظواهر المختلفة فى اتساق خاص لديه صفة التسلسل الزمنى نتيجة اعتماده على خبرتى الشخصية الموجود فى اللحظة الحاضرة أو الآن الفردى. ولذلك توجد اختلافات عديدة وتباين ملموس فى الرؤى الشخصية تؤدى إلى إيجاد كثرة وهى ما يتصف بها عالم الظاهر. بيد أن عالم الخبرات الشخصية لابد أن تسوده وحدة منظمة هى وحدة الذاتية حيث تعكس طبيعتها الإيجابية على الأحداث الواقعية فى السلسلة الزمنية. ولذلك فإن ثمة فارقاً بين عالم الخبرات الشخصية للأفراد ومستوى الحقيقة التى هى فوق الخبرات الخاضعة للزمن، بل ما يزيد الوحدة فردية واختلافاً هو وجودها المحدد بالهنا والآن اللذين يشكلان حدوداً جزئية فى الزمن. ويتفق تايلور مع برادلى فى هذا الرأى فيرى أن الزمن

---

(٨٠) ibid.

والمكان ليسا كليات، وهو يقصد اللحظة الزمنية والوضع المكانى، ولذلك لا يمكنهما أن يحتويا على الوحدة البنائية لكل وقائع العالم الفيزيقى، لكن الذى يوهمنا بوجود وحدة فى الزمن والمكان هو عملية التكرار المستمرة لنظام الصفات فى العلاقات، ولهذا لا يمكن أن توجد اتحادات حقيقية، بل كل ما فى الأمر هو أن ثمة اتصالاً يتم بين العلاقة وبين الذات الموجهة نحو أغراض واهتمامات لها كيانات فى الزمن والمكان، وهنا نقوم بربط خبرتنا الزمنية والمكانية بطبيعتنا كموجودات موجودة فى لحظة فردية متناهية، ولذلك لا تقيم هذه الترابطات استمرارية للمعرفة الظاهرية(٨١).

(٣٧-٣) تنسب وحدة المكان والزمن لفعل الذات حين نقوم بربط لحظات الزمن المتناهية القصر وأجزاء المكان شديدة الصغر بالتوجه والغرض والاهتمام فضلاً عن الطبيعة التكرارية المتواترة للوقائع والأحداث، وكل هذا يتم وفقاً للخبرات الزمنية والمكانية السابقة سواء كانت خبرة فردية أو إنسانية عامة آخذة صورة مبدأ أو رؤية متعارف عليها. إن فى إمكانى على الدوام القيام بعملية إدخال علاقات المكان والزمن وخبرتهما الحالية فى نظام خبراتى السابقة، وبناء على هذا فإنه يستحيل أن يوجد العالم المألوف لنا بدون وحدة داخلية وخارجية تقوم بربط الظواهر المختلفة من أحداث وموضوعات وموجودات واعية وغير واعية وأفعالها ووقائعها المترتبة وإدخالها فى نظام التسلسل الزمنى المتدفق. بيد أن هذا النظام وترتيب محتوياته هو فى أساسه من عمل خبرتى الشخصية التى تضفى على تنوع الأحداث المتدفقة فى مجرى الزمن تلك الوحدة الجامعة.

---

(٨١) Taylor: Elements of Metophysics, p 260.

وعلى الرغم من أهمية الخبرة الشخصية المباشرة وغير المباشرة في تنظيم عالمي إلا أن المطلق كما يرى برادلي لا يمكن أن يكون محصوراً في حدود خبرتنا والسبب في ذلك يرجع إلى أن طبيعة نظامه الكلي الشامل يختلف عن طبيعة نظامنا، فهو يشمل كافة الخبرات والأفكار والوقائع والأحداث الإنسانية وسائر الموجودات، ولذلك فطبيعة ترتيبه وتنظيمه وفرض الاتساق عليه تختلف جملة وتفصيلاً عن نظام الخبرة الفردية، فضلاً عن نظام استدعائه لمضمون أو أكثر من محتوياته إنما يعتمد على نظامه الشامل، بينما استدعاء مضمون خبرة فردية إنما يتحدد بطبيعة نظام الذاكرة وبعدها الأحادي نحو الماضي فقط، وضع في الاعتبار حالات قصور الذاكرة ونشاطها.

وبناء على هذا فإن الظواهر المتوجهة للمطلق لابد لها أن تبدل خصائصها الظاهرية وعلى رأس هذه الخصائص التناهي والتغير والعلاقات النسبية، ولذلك فإن عالم الظاهر كما سبق أن بينا ليس مرفوضاً أو منفصلاً عن الحقيقة والمطلق، انما هو عالم التحقيق الفعلي للموجود وهو الأساس المكون لطبيعتنا، فإن احتاجت وقائعه المطلق أو الحقيقة توجهت إليهما ساعية واضعة الدوام والبقاء والخلود من أهم دوافعها. ولذلك فثمة فارق هائل بين المطلق عند برادلي أو عند هيجل وبين نظام المثل الأفلاطونية، وفكرة خلق الماهيات في عقل الله قبلاً التي ظهرت عند الفلاسفة المحدثين. وهذا الفارق يتمثل في أن مطلق هيجل وبرادلي خطوة بعدية حيث تتوجه الظواهر إلى المطلق أو لا تتوجه، ويتم هذا وفقاً لطبيعتها الخاصة التي تجعلها تتآلف مع المطلق أو لا تتآلف. بينما نظام مثل أفلاطون أو مجازاً مطلق أفلاطون ونظرية المحدثين فهي خطوة قبلية تعني أن وجود الأفكار والمعاني كاملة في عالم المثل أو في عقل الله ثم تتحقق في العالم المحسوس.

يمكننا أن نجد ثمة اتفاقاً بين مطلق برادلى وبين طبيعة القانون العلمى من حيث خلود وبقاء المضمون وعملية استدعائه ونظام ترتيبه. هيا نأخذ مثالاً على ذلك فالقانون العلمى «كل معدن يتمدد بالحرارة» لا يرتبط بالمادة الحسية المتغيرة الموجودة فى عالمنا الواقعى لأنه لا يوجد شئ واقعى ملموس اسمه معدن إنما هنالك حديد ونحاس وذهب وفضة إلخ وجميعها يتمدد بالحرارة، ولذلك فالقول الدقيق المتطابق مع طبيعة نظامنا الحسى الزمنى هو «الحديد يتمدد بالحرارة أو النحاس....»، أما القانون العلمى نفسه كنموذج مثالى لا يوجد فى الواقع إنما يوجد فى نظام يتجاوز الواقع والعقول المتناهية، ولا يرتبط بعقلى أو عقلك إنما بسائر العقول البشرية قديمها وحديثها والقادم إليها، وهنا يكون منطوق القانون هو «كل معدن يتمدد بالحرارة» حيث يتجرد هذا القانون الأخير من الخصائص المادية الصارمة حاوياً خصائص عقلية، بالإضافة إلى شموله لكافة المعادن.

كذلك ينطبق الأمر فى القانون الأخلاقى «الإحسان فعل خيرّ» حيث نجد أن ثوب هذا القانون فى نظام المطلق مختلف عما هو فى الواقع، ويتحدد هذا التمييز فى جانبين أولهما أن الإحسان فى العالم الواقعى متنوعة صوره وأحواله، بينما يصير فى المطلق قانوناً واحداً فقط. وثانيهما أن المطلق نفسه كما يحوى المبدأ العام يحوى أيضاً أحواله الجزئية المتنوعة مصنفة ومرتبة، كأن يحصى من أحسن عن طريق المسجد وهم فلان وفلان الخ، أو يحصى مَنْ أحسن عن طريق جمعيات خيرية وهم محمد وزيد وعمرو، أو الذى أحسن إلى أشخاص وهم .... . وهكذا نجد أن نظام الترتيب فى المطلق مختلف عما هو فى ترتيب الوقائع الظاهرية.

وبناء على هذا، كان برادلى على حق من الناحية المنهجية والفلسفية بصفة

عامة حين قرر أن الظواهر فى المطلق تبدل بعض صفاتها التى كانت لها فى عالم الظاهر كيما تتلائم مع طبيعة المطلق. ينتج عن هذا أن المطلق يتضمن عدداً هائلاً من السلاسل الزمنية لكل الأفراد لكن هذا لا يعيبه لأنه يسبغ على محتوياته نظام الاتساق والترتيب، فضلاً عن أن طبيعة المطلق نفسها طبيعة شاملة تضم كثرة، ولكنها كثرة منظمة. كذلك لا يمكن أن ينحصر المطلق فى حدود تجربتنا الشخصية، لأنه هو الذى يضم هذه التجارب بما فيها تلك السلاسل الزمنية المتنوعة التى تجد طريقها للاتحاد داخل كمال كلى شامل all inclusive perfection.

لكن ألا يعنى هذا وجود أزمنة متنوعة وكثيرة فى المطلق، حيث تتطلب هذه الأزمنة وحدة مثلما هى كذلك فى الظاهر؟ وهذا يؤدى بنا إلى السؤال هل توجد بالمطلق وحدة زمنية؟

والإجابة عن هذا السؤال تتحدد فيما يلى:

أ- توجد بالمطلق وحدة لكنها ليست زمنية لأنه لا يوجد زمن ظاهرى بالمطلق، انما الوحدة الموجودة فى المطلق تتحقق فى مبدأى الشمول والاتساق.

ب- افتراض وحدة زمنية فى المطلق يعنى انحصاره فى حدود الخبرة الشخصية الجزئية حيث تقوم الوحدة التى من هذا النوع بترتيب ظواهر السلسلة الزمنية الخاصة بالفرد فى الهنا والآن.

جـ- كمال المطلق لا يرتبط بالزمن الظاهرى لأنه لا يحتاجه، إن له زمناً خاصاً ليس قائماً على التعاقب أو التزامن وليس فيه ماض أو مستقبل ولا حاضر معهود، إنه الخلود واللازمن، يقول برادلى «سوف تجد فى المطلق أزمنة

كثيرة لكنها ليست ظاهرية وهي تندمج في الخلود الذي يحتوى الأحداث الزمنية لتكون لا زمنية ولا تجد تلك الوحدة الزمنية(٨٢).

٣٨- يناقش برادلى مشكلة جديدة هى اتجاه الزمن Direction of time، فيقرر أننا ننسب خاصية التوجه في الزمن إلى أنحائه الزمنية فنقول: اتجاه المستقبل الذي ترد منه الأحداث، واتجاه الماضى الذي تذهب إليه الأحداث لتثبت على حالها وتكون مادة للذاكرة. لكن برادلى يرى أن هذا التوصيف لا يحدد تماماً الاختلاف بين الماضى والمستقبل لأن هذا الاختلاف بينهما يتضح حين يعتمد على خبرتنا(٨٣). ويتم التحديد على هذا النحو: الجانب المنتج لأفكار وإحساسات متميزة في جدتها هو المستقبل والجانب الذي تنتهى فيه هذه الإحساسات هو الماضى. وبناء على هذا تتحدد إمكانية قيام السلسلة الزمنية بالاعتماد على خبرتنا الإدراكية التى تنشأ من إدراكنا لعناصر المستقبل الواردة، ومن تكرار هذه العناصر وانتهاء تأثيرها في الوجود الحسى. وفى كلتا الحالتين نستخدم منهجاً واحداً لتحديد سلوكنا وتوجهنا، هذا المنهج هو تكرار الإدراك القائم على خبرة ظهور إدراكات جديدة وتلاشى هذه الإدراكات في وقت آخر.

٣٩- يفترض برادلى عدة أحوال لاتجاه الزمن هى:

(٣٩-١) يرتبط اتجاه الزمن بعالمنا المألوف ولذلك لن تكون طبيعة الموجودات الأساسية ثابتة بل متغيرة وممتدة.

---

(٨٢) AR: P. 189.

(٨٣) ibid.

(٣٩-٢) يرى برادلى أن اتجاه الزمن يعتمد على خبرتنا الذاتية فى جانبها التنظيمى الذى يقوم بترتيب وقائع العالم وإدخالها فى أنظمة مختلفة فالذاكرة نظام للماضى والتوقع نظام للمستقبل.

(٣٩-٣) نحن نعتبر العالم الحسى نظاماً كلياً شاملاً لكافة الظواهر وكذلك سلسلة زمنية واحدة. ونعتبر أيضاً المحتويات المتعاقبة للموجودات المتناهية مرتبة فى هذا البناء أو السلسلة الزمنية الواحدة، وهذا يعنى أنه بالرغم من كوننا موجودات محدودة القدرة إلا أننا نقوم بترتيب الظواهر المتنوعة للعالم الحسى فى سلسلة زمنية واحدة متصلة. وهنا يعلن برادلى أنه بالرغم من التنوع والاختلاف فى عالم الظواهر، ورغم العلاقات المختلفة التى يتصف بها، إلا أن هذه الظواهر تتوجه باستمرار نحو إتجاه محدد فى الزمن يجمع الشتات فى وحده وهذا الاتجاه إما أن يكون الحاضر أو الماضى أو المستقبل.

٤٠- هل يمكن أن توجد فى المطلق موجودات تماثل تلك التى توجد فى عالم الظواهر؟ وهل توجد حياة لكافة الموجودات فيه؟ وهل به اتجاهات ووقائع تماثل ما نحياه فى عالم تجربتنا وخبرتنا الحسية؟.

يقرر برادلى أن محاولة فهم المطلق من منظور فهمنا كموجودات متناهية محاولة غير صحيحة لأننا لن نصل إلى أى حقيقة بسبب أن المطلق لا يحصر فى حدود خبرتنا الجزئية، وهذا يعنى أننا لا نخضع خضوعاً تاماً للمطلق لأننا الذى نشكل محتواه عن طريق أفعالنا، صحيح أنه لا يخلق الخبرات الإنسانية إلا أن هذه الخبرات هى محتواه تماماً.

وبناء على هذا فإن وعىّ وفهمى وإدراكى لنظام الموجودات والوقائع من

خلال السلسلة الزمنية يجعلنى أتمكن من تحديد أى اتجاه تسير فيه الأحداث وتحديد هذا الاتجاه معتمداً فى أساسه على خبرتى وتجربتى.

يجب ألا نظن أن برادلى يُقصر المعرفة على حدود الخبرة الحسية الجزئية فقط، بل يرى أن الفرد يمكن أن يعرف صفات كثيرة لموجودات متنوعة متعددة، وتبين لنا هذه الصفات أن الاتجاهات المختلفة لابد أن تتسق فى نظام شامل متسق حتى إذا لم تأت عن طريق خبرتى الحسية أو لم تقع فى حوزتها فى لحظة ما. بيد أن نظام خبرتى المعرفية الذى تحدد فى اتجاهات متسقة يساعدنى على معرفة صفات كثيرة لموجودات متنوعة.

وبناء على هذا تتكون لدى خبرة شاملة لمحتويات المكان والزمن غير الحسية وذلك يتم عن طريق شمول خبرتى لاتجاهات مختلفة لنظام المكان والزمن. فعلى سبيل المثال يمكننى عن طريق الخبرة معرفة اتجاه فردى واحد، لكن يمكن لنا أن نتجاوز حدود الخبرة الجزئية لنصل إلى خبرة كلية شاملة تدرك من خلالها الصفات العامة للموجودات المتناهية حتى ولو لم تقع فى حدود تجربتنا الحاضرة، فخبرتى السابقة تدلنى على أن اتجاهات الموجودات المتنوعة داخلة فى كل متسق. وبناء على هذا نستنتج أن العالم الظاهرى لابد أن يدخل فى وحدة منظمة، ولكنها وحدة مقصورة على ظواهر العالم سواء كانت هذه الظواهر فيزيقية أو عقلية، وهذا يجعلنا نتساءل هل ثمة وحدة خاصة بعالم الظواهر، وأخرى خاصة بالمطلق؟.

يرى برادلى أن وحدة عالم الظاهر إنما تقوم على ترتيب الأنساق المادية، بيد أن معرفتى لهذه الأنساق الموجودة فى العالم لا تخضع فى كل مرة لإلتقاء مباشر بين الشخص الذى يقوم بعملية الإدراك وبين الموضوع المدرَك لأن هنالك

أنساق لا تخضع مباشرة للإدراك الحسى، ففى بعض الأحيان يكون إدراكى للأنساق المادية ليس مادياً وإنما يكون قائماً على تنظيم وترتيب هذه الأنساق، فإذا أطلقنا عليها وحدة فهى لابد أن تكون وحدة مختلفة عن وحدة المطلق.

يناقش برادلى موضوع اختلاف الوحدتين فى نظريته عن «تنوع السلسلة الزمنية فى المطلق» فيقول «ليس صعباً أن ندرك تنوع سلسلة الزمن الموجود فى المطلق وكل اتجاه لكل سلسلة[٨٤]. لكن ماذا يعنى برادلى بوجود زمن فى المطلق مع أنه قرر من قبل عدم وجوده به؟.

ما يقصده برادلى بالسلسلة الزمنية، أنها سلسلة لأحداث متوالية الواحد تلو الأخرى، بحيث يكون بين هذه الأحداث ترابط ناشئ عن طريق العلاقات، ولكل سلسلة زمنية اتجاه معين يميزها عن غيرها من السلاسل الأخرى، كأن نقول مثلاً أ ب جـ د سلسلة زمنية بدأت بالحدث المعين وهو (أ) وانتهت بالحدث المعين (د). لكن هنالك سلاسل أخرى مختلفة الاتجاه مثل ب أ جـ د وبذلك يصير لكل سلسلة زمنية اتجاهاً خاصاً مختلفاً يميزها عن غيرها. وعندما نعود إلى المطلق من أجل معرفة السلاسل التى يشتمل عليها، فإننا نجدها كثيرة ومتنوعة، لكن تنوع هذه السلاسل واختلافات الاتجاهات بها له وجود مختلف فى المطلق عنه فى عالم الظاهر، فكل سلسلة زمنية بالمطلق لها محتوياتها الخاصة المختلفة عن الاتجاه، فبينما تكون المحتويات ثابتة نجد الاتجاهات متغيرة ومختلفة، يقول برادلى فى ذلك «إذا وضعت المحتويات تحت منظار الاختبار يمكنك أن تفترض أن الكل ثابت وخال من التغير والتعاقب، فالتغير

---

(٨٤) ibid: P. 191.

يسقط فى إدراكات سلسلات مختلفة، أما الاتجاهات المختلفة لهذه السلاسل فإنها لا تعبر عن الكل»(٨٥).

إذن فأشكال المحتويات فى السلاسل الزمنية كثيرة لكنها ليست متغيرة وإنما المتغير هو اتجاه هذه الأشكال أو المحتويات يعطينا برادلى هذا النموذج ليوضح فكرته.

أ ب جـ د	a b c d
ب أ جـ د	b a c d
جـ د أ ب	c d a b
د جـ ب أ	d c b a

هذا النموذج يمثل اختلاف الاتجاهات الخاصة بالسلاسل الزمنية، حيث تكون هذه السلاسل مختلفة الاتجاهات ثابتة المحتوى، حيث لا ينطبق التغير والتعاقب عليها حين تصل إلى المطلق. ولكن يأتى الاختلاف نتيجة لتنوع الإدراكات الخاصة بالسلسلة الواحدة، لكنها برغم تنوعها تندمج فى المطلق فتتساوى وتعادل بعضها بعضا وتتداخل، ونتيجة لذلك يمكن أن تتألف منها وحدة تذوب فيها طبيعتها الظاهرية الجزئية الفردية(٨٦).

إذن فإن اختلاف السلاسل ناتج عن اختلاف المدركات، فكل منا يكوِّن لنفسه اتجاهات خاصة أو صفات معينة تميزه عن غيره، فالنسق العام لكل

---

(٨٥) ibid: P. 191.

(٨٦) ibid: P. 191.

جانب من جوانب حياتنا يوجد على نحو فردى، لكن على الرغم من هذه الفردية فإنه يمكن أن توجد موجودات متنوعة مشتركة معنا فى الحياة هى أيضاً ذات اتجاهات مختلفة عنا، ويمكننا أن نتخيل أن المحتويات المتعاقبة التى تخلق وجودى هى أيضاً حياة لواحد أو أكثر من الموجودات المتناهية الأخرى(٨٧).

أما بخصوص التباين البادى فى الصفات الشخصية لسائر الموجودات المتناهية فإنه يؤثر تأثيراً شديداً على عملية التعاقب الزمنية ويجعلها حاصلة على الطبيعة الفردية. بيد أن هذا يختلف تماماً فى المطلق، فلا توجد اختلافات بينية ولا تنوعات ظاهرية حيث تصل جميع الاختلافات إلى الوحدة وتدخل فى المطلق أو الكل الشامل الذى يضم كافة التنوعات. ولذلك لا يمكن أن نقيم بناءً على اختلاف الظواهر بل لابد من وجود الوحدة والتماسك والشمول.

٤١- يناقش برادلى فكرة التقدم فى الزمن progress فيرى أن التقدم والتقهقر لا يتسقان مع فكرة الكمال، فالتقدم لا يعنى الوصول إلى الكمال، بل هو يعبر عن الانتقال من فترة زمنية إلى أخرى، لكن يجوز أن تحتوى هذه الفترة إما على الازدهار والنمو، وإما على الإنحلال والنضوب. وهذا الانتقال من حالة إلى أخرى يستلزم التغير، فلا حقيقة منه مستمدة، بينما يعتبر الثبات جانباً أساسياً من جوانب الكمال، ولذلك لا يمكن أن يكون التقدم صفة من صفات المطلق وإنما هو صفة لعالم الظاهر، وينطبق نفس القول على التقهقر.

---

(٨٧) ibid.

يعتبر التاريخ مجالاً مناسباً للتقدم والتقهقر كعنصرين يوضحان إطراد الأحداث فى الزمن. لكن المطلق ليس به تاريخ خاص، بل يتضمن تواريخ عديدة لا تقبل فكرة التقدم أو التقهقر. ولذلك يرتبط التاريخ بعالم الظاهر الزمنى فقط، بوصفه تاريخاً للظواهر التى كانت مدركة حسياً وصارت مستعادة عن طريق خبرة الانسان وقدرة الذاكرة. بيد أن التاريخ وإن كان ينطبق عليه جانب التقهقر أكثر، فإن التقدم يؤدى دوراً محدوداً فيه خاصاً بعملية التنبؤ وتقدير الأمور، وسواء كان هذا أم ذاك فالتاريخ عامة لا ينتمى إلا إلى الظاهر.

يحدد برادلى أسباب عدم انتساب التقدم للمطلق فيما يلى:

أ- تتصف الموجودات فى عالم الظاهر بصفتين هما الحدوث فى الزمن والتناهى، ولكن هاتين الصفتين لا ينطبقان على المطلق.

ب- طالما أن المطلق ليس زمنياً إذن لا يسوده التغير، بينما يعد التغير أساس عالم الواقع.

جـ- التغير والتقدم يتوافقان ومجالهما عالم الظاهر.

د- يمكن للتقدم أن يؤدى إلى الانتهاء، وهذا الأخير لا يوجد فى المطلق.

هـ- التقدم يحتاج زمناً والمطلق ليس زمنياً.

ثانياً: المكان

٤٢- يناقش برادلى نظرية المكان فى نهاية فصله المسمى «الظاهر الزمانى والمكانى»(٨٨) فيقرر فى البداية «أننا عندما نتجه للمكان من خلال الزمن لن نقابل أى صعوبات جديدة وكل ما نقوم به هو إضافة بعض القضايا»(٨٩).

ونجد أن برادلى يهدف من وراء هذا القول إلى أمرين: أولهما أن المكان لا يشكل لديه أهمية ميتافيزيقية تتساوى مع تلك التى للزمن، وثانيهما- المترتبة على الأولى - أن الحديث فى نظرية المكان ليس إلا حديثاً مكملاً لنظرية الزمن حيث اتبع نفس المعالجة والنتيجة، والسبب فى هذا راجع فى اعتقادنا إلى أن الزمن أقرب إلى التفسير العقلى من المكان.

يتساءل برادلى «هل العالم ممتد وواحداً؟، ويجيب عن هذا بالإيجاب فيقول «يظهر لنا منذ الوهلة الأولى أن كل ما هو ممتد يكون جزءاً من مكان واحد وأن الأمكنة عبارة عن موضوعات مادية مترابطة»(٩٠). لكن قد لا تكون كل الأشياء الممتدة واحدة فالطبيعة فى الأحلام لديها صفة الامتداد ولكنها ليست متحدة مع العالم الفيزيقى. كذلك فى عملية التخيل أو التفكير بصفة عامة نجد أننا نحصل على موجودات لا حصر لها ممتدة ومترابطة عن طريق علاقات شتى لا يشترط أن تكون مكانية أو متجانسة أو على اتصال بالموضوعات التى تقع فى حيز الإدراك. وبناء على هذا يتوصل برادلى إلى أن كل ما هو موجود له وجود مادى

---

(٨٨) عنوان الفصل. Temporal and Spatial Appearance.

(٨٩) AR: P. 253.

(٩٠) ibid.

محسوس وممتد، فإذا افترضنا وجود علاقة بين الموجودات المادية فإنها تكون علاقة مكانية، ولكن هذه العلاقات المكانية لا تشكل وحدة كلية، والسبب أن العلاقات المكانية ترتبط بين موضوعات مادية وطبيعة هذه الموضوعات هو التناهي حيث تشكل الموجودات المادية المتناهية وحدات فردية.

٤٣- هذا التفسير الثاني قد لا يكون مقبولاً عملياً، لكنه على المستوى النظرى من جانب ومعيار التقدير المثالى من جانب آخر يكون مقبولاً. فالعالم المادى يتألف من أنظمة مكانية كثيرة ومتنوعة، حيث يعد كل نظام منها نظاماً مادياً واحداً ممتداً له ترتيباته الخاصة وتفرده المميز. بيد أن هذا الوضع ينطبق فقط على عالم الظاهر، لكنه لا ينطبق بالمثل على المطلق، لأن أنظمة المطلق ليست وحدة فردية منعزلة وليست وحدة مادية، وبالتالى لا يوجد مكان مادى بالمطلق. ولذلك إذا قامت الأنظمة المكانية بالدخول فى المطلق فلابد لها أن تبدل طبيعتها الفردية بالاندماج والاتساق مع بقية الأجزاء، حيث يمكنها أن تغير طبيعتها الممتدة الجزئية ليصير الامتداد شمولاً، وبذلك يصير النظام المكانى الفردى فى المطلق نسقاً لا مكانياً متحداً شاملاً، يقول بردلى فى هذا الشأن «يوجد تنوع للأنظمة المكانية فى عالم الظاهر حيث يستقل كل منها عن الآخر، أما فى المطلق فيتغير كل منها ويدخل فى نظام لا مكانى nonspatial واحد يرتبط بوحدة»(٩١).

نستنتج مما سبق أن العالم المحسوس هو العالم الممتد الذى يرتبط بجسمى ويشكل نظاماً مكانياً واقعياً، فجسمى لابد أن يكون موجوداً وقائماً فى

---

(٩١) ibid: P. 254.

واقع مدرك محسوس لا فى خيال ولا فى حلم. وهنالك اختلاف أساسى بين جسمى فى حالة الأحلام وجسمى الواقعى حيث لا يدخل كل منهما فى نظام مكانى واحد، وبذلك أنا أقوم بتشكيل بناء مكانى يتحد مع جسمى حينما أكون يقظاً وواعياً بعالمى المدرك، وهذا يعنى أن الشئ أو الموضوع الممتد الذى يشكل نظاماً فردياً لعلاقات مكانية لابد أن يرتبط بجسمى المحسوس ويؤلف نظاماً واقعياً(٩٢).

بناء على هذا يندمج الامتداد الواقعى فى نظام مكانى فردى مؤلف من علاقات مكانية متآلفة مع النظام المكانى نفسه ومع حدود الامتداد. وهذا يعنى أن كل ممتد يشكل نظاماً للعلاقات المكانية، وهو فى حقيقة أمره يمثل النظام الفيزيقى المترابط بعلاقات مكانية متداخلة، وهو نظام عالمنا المحسوس أو عالم الظاهر. لكن إذا حاولت الأنظمة الفيزيقية أن ترتبط بالمطلق فلابد لها أن تخرج عن علاقاتها المكانية وتتحد بالكلى بدون أى علاقة مادية ممتدة جزئياً، أى تكون خارج نظام المادة الطبيعى المألوف وقد سبق لنا بيان ذلك بمثال دوام القوانين العلمية.

---

(٩٢)

تذييـل

مشكلة الظاهر والحقيقة عند الفلاسفة (١)

١ - اهتم بهذه المشكلة الفيلسوف المثالى والفيلسوف التجريبى، كما اهتم بها أيضاً نفر من العلماء الذين لهم رؤى فلسفية . ولقد نظر كل منهم من وجهات نظر مختلفة ، لكنهم يجتمعون على أن الظاهر مختلف عن الحقيقة ، وأن ما يبدو لنا من الموضوع أو الشئ ليس هو ما يبطنه . لكن بينما يقرر الفيلسوف المثالى أن الحقيقة ليست من طبيعة مادية إنما هى من طبيعة عقلية، نجد أن التجريبيين والعلماء يرون أن الحقيقة تساوى الظاهر فى الأصل المادى وأن لم تُظهر ماديتها بطريقة مباشرة . فنحن ندرك عن طريق الحواس ونحصل على معطيات حسية Sense date معينة محدودة بطبيعة الحاسة نفسها، لكن عندما نضع الشئ موضوع الإدراك الحسى تحت ميكروسكوب نكتشف عالماً مغايراً تماماً للعالم الذى ندركه بحواسنا ، إلا أن طبيعة العالم الثانى المنظور بالمجهر ليست مختلفة عن عالم الظاهر المدرك بالحواس ، إنهما من طبيعة واحدة والاختلاف بينهما يكمن فى أن ظاهر هذه الطبيعة يبدو لنا بطريقة مختلفة عما يبدو بها باطنها وتُرد أسباب ذلك إلى جوانب فيزيقية بحتة

---

(١) رأينا أنه من المفيد عرض المشكلة عند الفلاسفة الذين تعرضوا لهذا الموضوع سواء من سبق برادلى أو عاصره أو جاء بعده .

- أنظر فى هذا الموضوع بحثنا المطول باسم «الحقيقة بين الظاهر والباطن» نشر فى منشأة المعارف الإسكندرية ، ٢٠٠١

نظرة المثاليين

٢ – اهتم الفيلسوف المثالى بمشكلة الظاهر والحقيقة لسببين : أولهما سبب منطقى يقرر فيه أن الكون بناء متكامل من الأفكار أو «القضايا» ، وأن الترابط أو الوحدة مبدأ جوهرى يجمع بين هذه الأفكار بحيث أن الفكرة التى فى أول النسق لها القدرة على أن تطلعنا على الحقيقة التى فى نهاية النسق أو البناء . وهذه الوحدة التى بين الأفكار تجعل لأى جزء بسيط من أجزاء النسق أهمية كأهمية مجموع الأجزاء طالما أن الجزء الواحد يطلعنا على حقيقة جميع الأجزاء، فإذا حذف جزء من هذه الأجزاء ، كان التأثير مباشراً على بقية الأجزاء الأخرى . وهنا يقرر الفيلسوف المثالى أن الحديث عن قضية فردية منفصلة عن نسقها العالم هو حديث عن معرفة ناقصة تؤدى إلى الوقوع فى التناقض والنقص وهما من بين خصائص عالم الظاهر، لذلك لابد أن يسعى الفيلسوف لإيجاد ثمة توحيد بين مجموع القضايا والأجزاء ومن ثم فإذا كان حديث فى جزء ما فإن هذه الجزء يقودنا إلى بقية الأجزاء الأخرى ، ومن ثم نصل إلى الحقيقة .

٣ – أما السبب الثانى فهو سبب نفسى يقرر أن طبيعة الروح المثالية بسعيا الدؤوب للبحث عن مثال أو نموذج تحتذى به تحقق نوعاً من التوازى بين العقل ونظام الحياة المادية اليومية بما فيها من خليط مضطرب من الأضداد يزيد حدة الصراع بين المعقول والمحسوس ، أو بين الحقيقى والظاهرى . فالحياة تجمع فى طياتها بين التقدم والتدهور ، الانتصار والهزيمة ، اللذة والألم، ولذا يسعى المثالى لكى يواجه مشكلة إثبات أن الكون معقول ومتسق على الرغم من كافة المظاهر المتناقضة . فإذا أقر بمعقولية الكون، فإنه ينظر إلى هذا

الكون نظرة كلية شاملة تجعله وثيق الصلة بالتجربة الإنسانية فى أعمق معانيها وبأفعال الإنسان وأمانيه ومُثله العليا ، وبالتالى تجعل الفلسفة المثالية العالم ملائماً لنا حين تشعرنا أن هنالك رابطة ضرورية تربط بيننا وبين أجزاء الكون كله على أساس أننا نشكل جزءاً هاماً من أجزاء هذا البناء الكونى، ويبدو هذا جلياً فى فلسفات هيجل وبرادلى وبوزانكيت وماكتجارت.

وبناء على هذا يتضح أن معظم الفلاسفة المثاليين لا ينكرون الظاهر ولا يرفضوه رفضاً قاطعاً ، وهو أمر يختلف عما هو شائع عنهم . وبهذا المعنى لا يتناقض الظاهر مع الحقيقة لأن التناقض يعنى تنافر المتقابلين تنافراً مطلقاً، والبادى من آراء المثاليين أن هذين العالمين يمكن أن يجتمعا معاً ، وبالتالى لا نقول إن هنالك انفصالاً بين العالمين بل نقول هنالك تمييز بين وجهين لعالم واحد. وإذا حدث أن وجد تناقض ، فإنه لا يكون بين الظاهر والحقيقة وإنما يكون فى الظواهر الجزئية حين يتم تفسيرها تسيراً غير صحيح وتعليلها بما لا يتفق وطبيعتها الحقيقية . فأحيانا تبدو لنا الأشياء المادية غير مفهومة، فلا تبين الطبيعة الحقيقية التى تمتلكها بالفعل وإنما تبدو ظواهرها غير متسقة ولا يقبلها العقل ، ولذلك كان على العقل حين يتدخل فى الحكم عليها ألا يكتفى بالتعليل الظاهرى فقط ، بل يقوم بالاستدلال من الظواهر الخارجية على الحقائق الباطنة، فأفلاطون لم يرفض العالم المحسوس وأقر ليبنتز بحقائق الواقع التى تتغير واعترف باركلى بضرورة وجود معطيات حسية بوصفها نوعاً من المعرفة ، أما كانط فقد جعل للظاهر أهمية عن الأشياء فى ذاتها ، وطبق هيجل منطقه على التاريخ ، ولم ينكر ماكتجارت الإدراكات الحسية بل أكد عليها بوصفها خطوة أولية من خطوات المعرفة ..

٤ - والحق إن تاريخ الفلسفة يشهد بأهمية هذه المشكلة ، ففى الفلسفة اليونانية نجد بارمنيس يقرر فى قصيدته المعروفة بإسم «طريق الحق» The Way of Truth أن عامة الناس يعتقدون أن ما يوجد فى الظاهر هو الحق ولا شئ عداه ، كما يعرض فى قصيدة أخرى بإسم «طريق الظن» تفسيراً يفيد فيه أن ما يعتقد فيه عامة الناس ليس به صدق ، ولذا يرى أن ما تخبرنا به الحواس ليس إلا ظاهراً وما يخبرنا به العقل هو الحقيقة (٢).

٥ - إلا أن التمييز الدقيق بين الظاهر والحقيقة يتضح أكثر عند أفلاطون، حيث جعل التمييز مرتبطاً بنظرية المعرفة وراح يميز بين ما هو علم وما هو ظن، فتفكير الرجل الذى يبنى أحكامه على العقل هو تفكير حقيقى ، أما الذى يبنى أحكامه على مظاهر فقط فإن هذا يُعد ظناً . ويعطى أفلاطون مثال الشخص الذى يرى الجمال لكن لا يتذوقه فهو فى هذه الحالة لايحيا وإنما تسير حياته مثل الحلم الذى هو خلط بين الشئ الواقعى والشئ المحاكى ، وهذا هو الظن. أما الرجل الذى يسلم بوجود الجمال فى ذاته ويتذوقه فى ماهيته ولا يخلط بين الأشياء التى تشارك الجمال وبين الجمال ذاته ، فهو شخص يقظ عارف (٣).

إن هناك كثرة من الأشياء الجميلة وكثرة من الأشياء الخيرة ، كما أن هنالك الجمال ذاته أو مثال الجمال ومثال الخير . كذلك الحال فى سائر الأشياء الأخرى الكثيرة التى يكون لكل منها مثاله الواحد الذى يسمى ماهيته الحقيقية.

---

(٢) D.W. Hamylyn: Metaphysics, p. 12- 13.

(٣) جمهورية أفلاطون ، الباب الخامس ، فقرة ٤٧٦ - ٤٧٧ .

إذن فالأشياء الكثيرة عند أفلاطون تُرى ولا تعقل على حين أن المُثل تعقل ولا تُرى . لذلك فالماهية الحقيقية للشئ ما هى إلا فكرة نتأملها ولها وجود مستقل وحقيقة أرفع ، بل هى الحقيقة نفسها . أما الأشياء المادية فإنها تحاكى هذه الحقيقة النهائية .

هكذا يوجد عالم المثل بماهياته الخالصة وموجوداته المجردة من خلف ستار عالم التجربة الحسية . إنه عالم مثالى متميز تأتى منه الحقيقة ، وكلما كان الشئ أكثر تجريداً للفكرة كان له موقع فريد فى الحقيقة . لكن يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لا ينكر تماماً العالم المحسوس وذلك لأنه يقبل القول بدرجات الحقيقة ، فيقرر أن هنالك مستويين للحقيقة : المستوى الأول هو الوجود المحسوس المتمثل فى وجود الموضوعات اليومية الملموسة ، فلا يوجد ما يمنع أن نفكر فى وجود الأشياء المتمثلة فى الصخور والأشجار والجبال وسائر الكائنات الحسية . غير أن هذا المستوى لا يمثل الحقيقة بمعناها الكامل، لأن الحقيقة تكمن وراء عالم المحسوسات وتشكل نظاماً مثالياً ، وتتحدد علاقة المثل بعالم الموجودات المحسوسة عن طريق مشاركة المحسوسات فى المثل ومحاكاتها لها . وتتضح فكرة درجات الحقيقة عند أفلاطون حين يتحدث عن أسطورة الكهف التى تبين فى شكل رمزى الصعود من المحسوسات إلى المثل بوصف هذا الصعود عملية تعليم تخص السجناء فى الكهف لأنهم لا يرون إلا الظلال المنعكسة على الحائط المواجه لهم. وهذا يعنى أن الناس الذين يحصرون أنفسهم فى نطاق الظاهر المحض يعتقدون أن ما يرونه هو الحقيقة (٤) .

---

(٤) المرجع السابق : الفقرات من ٥١٤ إلى ٥١٩ .

(٤) المرجع السابق : الفقرات من ٥١٤ إلى ٥١٩ .

٦ – ننتقل إلى الفلسفة الحديثة ونبدأ بديكارت ، فنجد أن المشكلة قد نحت نحواً آخر ، فلم يكن سعى ديكارت إلى إقامة تمييز بين ظاهر وحقيقة وإنما كان هدف بحثه المباشر هوالتوجه إلى الحقيقة بوصفها المبدأ الأساسى الكامن وراء الأشياء وتتمثل فى يقينه بصحة الفكرة وصدق الاعتقاد ووضوح الإدراك. لم تجذبه المقابلة الأفلاطونية بين عالم معقول وعالم محسوس وإنما كانت لديه مقابلة عميقة بين الأنا أو ذاته بوصفها عالماً إنسانياً داخلياً وبين العالم المادى الخارجى ، وتصير المشكلة لديه هى معرفة حقيقة هذين العالمين وعلى وجه الخصوص الحقيقة النهائية التى يستحيل الشك فيها .

٧ – يحدد ديكارت الحقيقة بوصفها الغاية والهدف الذى يكلل مسعاه، فقد جعل بحثه الدائم الكشف عن الحقيقة سواء داخل نفسه أو خارجها حتى كان عنوان أحد كتبه الأساسية تبياناً لهذه البُغية وهو كتاب (مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم) .

يُعلى ديكارت من قدر الحقيقة بتصريحه بعدم جواز الشك فيها فيقول فى خطابه إلى الأب مرسين بتاريخ ١٦/١٠/١٦٣٩ «أما أنا فلم أشك فى الحقيقة قط ، فهى مسألة تبدو لى بينة بذاتها قبل كل تجربة حتى أن الجهل بها من المحال (٥) وهذا السمو الذى نسبه ديكارت إلى الحقيقة يرجع إلى كونها نوراً فطرياً موجوداً فى العقل وسنداً أساسياً يرتكز عليه فى بحثه عن كافة أمور المعرفة والاعتقاد ، يقول «الحقيقة إنما نعرفها بنوع من الغريزة العقلية التى نجدها فينا ، هذه الغريزة هى ذاك النور الفطرى فينا ، فما من وجه تعرف به الحقيقة إن لم تكن معروفة بالفطرة ... ولفظ الحقيقة فى مدلوله الأصلى يعنى

---

(٥) د. نظمى لوقا : الحقيقة – تناول فلسفى ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٢، ص ٤٩ .

مطابقة الأذهان للأعيان ، فإذا أطلق على أشياء خارج الذهن قصد به أن هذه الأشياء يمكن أن تكون موضوع تفكير صادق»(٦) .

الحقيقة إذن عند ديكارت هى فطرة يسلم بها تسليما لا تثير لديه أى إشكال من جهة شرعيتها ، إنها ذلك النور الفطرى الذى يكشف لنا كل الأمور، فلا نخلط بين الحقائق والأوهام ، وتتسنى لنا معرفة الأشياء فى أمان فلا نقع فى الخطأ ، لقد جعل ديكارت الحقيقة مستقلة عن أى سلطة دينية أو فلسفية تقليدية ، جلعها ترتكز فقط على ذلك النور الفطرى الداخلى لديه(٧) وبالتالى كان بدء ديكارت من الداخل ، إذ رأى أن هذا الداخل هو المجال الوحيد الذى لا يأتيه الشك ، وكانت الحقيقة ركيزة باطنية أساسية تُعين على الوصول إلى اليقين فى عالم يموج بألوان الشك . بل ساعدت الحقيقة أو النور الفطرى المثبوت فينا على نجاة الذات من الشك وجعلها قاعدة أولية يقينية لكل فكر، فأنا حين أفكر أكون على يقين من كونى كذلك ، وهذا اليقين مستمد من ذلك النور الفطرى الذى تم اعتماده بوصفه قاعدة أو مبدأ أولياً . لقد صارت القضية (أنا أفكر إذن أنا موجود) حقيقة حدسية وليست قياساً أو استدلالا، فحين شكى أكون مدركاً لكينونتى ، وهذه الكينونة متضمنة فى فكرى، وفكرى حاضر حضوراً مباشراً ، ولو فرضنا أن شيطاناً خبيثاً يُضلنى فى كل شئ، فهو غير قادر أن يمنعنى عن التصديق ، ولا أن يمنعنى من اليقين بأنَّ ذاتى موجودة حين أفكر (٨) .

---

(٦) المرجع السابق .

(٧) د. محمود حمدى زقزوق ، الشك المنهجى بين الغزالى وديكارت - مقال منشور فى مجلة (عالم الفكر) ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٧٣ ، ص ٢٤٤.

(٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢، الباب الأول ، مادة ٧.

وهكذا يتضح لنا أن حقيقة الذات عند ديكارت هى حقيقة داخلية مستقلة بيقينها عن العالم الخارجى ، حيث تستمد صدقها وشرعيتها من ذاتها فقط وليس من أى كيان آخر ، وحقيقة الذات هذه ليست حقيقة جسم إنما هى حقيقة فكر ، وبالأحرى (فكرى أنا) «فأنا أعلم نفسى الآن موجوداً مفكراً ولا أعلم إن كنت شيئاً آخر غير هذا الموجود المفكر ، وإن شيئاً يفكر هو شئ يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس ، لأن هذه الأفعال إنما هى أنحاء من أنحاءالعقل»(٩) .

وبناء على هذا يقابل ديكارت بين الفكر بوصفه حقيقة باطنية داخلية وبين البدن بوصفه مظهراً خارجياً ، ويذهب ديكارت أبعد من حد المقابلة إلى حد إعلاء الفكر على البدن فيقول فى (مبادئ الفلسفة) «إن وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم ، فأنا أعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الأجسام فلست بمستطيع قط إدراكها إلا فى الفكر وبالفكر ، فمعرفتى بالنفس – التى طبيعتها الفكر – معرفة مباشرة يقينية ، ولا يعرف الجسم إلا بالظن والتخمين (١٠). ويقول أيضاً فى (التأملات) «ومع أنه من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً ، إلا أن لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى من حيث أنى لست إلا كائناً مفكراً لا شيئاً مادياً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث أنه ممتد غير مفكر ، فقد ثبت أن نفسى متميزة عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً وأنها تستطيع أن تكون بدونه» (١١). ولهذا يقرر

---

(٩) ديكارت : التأملات ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٠ ، التأمل الثانى ، مواد ١٠ ، ١١ .

(١٠) مبادئ الفلسفة : الباب الأول ، مادة ٨.

(١١) التأملات : التأمل السادس ، مادة ٢

أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم (١٢) . وبناء على هذا يُعلن ديكارت صراحة أن حدى المقابلة يتحققا بين نفسه وبين جسمه ، وواضح تماماً أن النفس تعامل بوصفها أمراً باطنياً حقيقياً ويعامل الجسم كظاهر محض .

٨ – نجح الكشف الباطنى الأول لبيان حقيقة الذات ، أما الكشف الباطنى التالى فهو بين حقيقة الله ، ولنا فى هذا الأمر ثلاث إستنتاجات تتحدد فيما يلى :

١ – أن الله والأنا جانبان باطنيان تماماً .

٢ – لم يعتمد ديكارت فى كشفه عن حقيقة الذات الألهية على دليل مادى.

٣ – اعتبر ديكارت الله بمثابة ركيزة أولية قبلية للوجود والفكر ، فالله ضامن لحياة المرء قبل الشك وموجه للحقيقة بعد الشك .

هيا نوضح هذه الاستنتاجات :

(٨ – ١) لم يُرد ديكارت أن يُخرج الكيان الإلهى من ذاته ، بل جعل الكيانين – الإلهى والذاتى – حقيقة باطنية واحدة ، وبالتالى فأى دليل على وجود الله أو الكشف عن حقيقته إنما يكمن داخل الذات المفكرة على أساس أن هذا الداخل هو الموضع الطبيعي للحقيقة الإلهية .

لقد أعتبر ديكارت حقيقة الله ومعرفته أولى التصورات الفطرية ، فالأفكار

---

(١٢) المرجع السابق : مادة ١٧ ، ١٨ .

لديه إما مفطورة في النفس وإما من الخارج وإما من صنع المرء، والأفكار الفطرية لديه هي أحوال ذهنية جُبلت عليها النفس قبل أي تجربة ، وهي غريزية في النفس وليست مستقاه من الحواس ومبدؤها فينا هو قوة الفكر . ووجود هذه الأفكار يكون بالقوة ، فإذا تعرضت لمناسبة من مناسبات التجربة خرجت من القوة إلى الفعل ، وتتميز هذه الأفكار بوضوحها وبساطتها وشمولها ، وهي فكرة الله والنفس والامتداد الذهني والزمان (١٣). وبناء على هذا تصير فكرة الله فكرة فطرية خالصة ، ومصدر الحقيقة وعامل أساسي للمعرفة والفكر، يقول ديكارت «بقي على أن أنظر على أي وجه اكتسبتُ هذه الفكرة عن الله، إني لم استمدها من الحواس ، وليست من صنع وهمي ، لأنه ليس في مقدوري أن أنقص منها أو أزيد عليها ، إذن فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدى عن نفسي»(١٤) .

(٨ – ٢) وفطرية فكرة الله فينا تحدد لنا نتائج هامة هي :

١ – اعتبر ديكارت الله وسيلة شرعية تقوده إلى الحقيقة واليقين ، فمن الذي يضمن لي أن ما أفكر فيه أو العلم الذي أتلقاه علم صحيح إلا الله وحده، وكمونه ووجوده في نفسي يقودني على الدوام إلى الحقيقة فيقول «إذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقة إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن

---

(١٣) التأملات : هامش ص ١٣٧ .

(١٤) المرجع السابق : التأمل الثالث ، مادة ٣١ .

أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة .... ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية»(١٥) .

٢ – ونتيجة لهذا صارت فكرة الله فرضاً قبلياً سابقا على كل علم ومعرفة وليس مستمداً من أى دليل بعدى ، ويؤكد ذلك فى قوله «ومع أن خيرة العقلاء يبحثون فيما شاءوا ثم لا يستطيعون أن يقيموا حجة واحدة كافية لنزع الشك ما لم يفرضوا قبلا وجود الله .... لأن الله كائن أو موجود، وأنه ذات كاملة وأن كل ما فينا يصدر عنه» (١٦)، ويقول أيضاً فى التأملات «إدراك الله سابق على إدراك نفسى» (١٧) .

٣ – تؤدى رؤية ديكارت لفطرية فكرة الإله إلى اعتبار الله ضامناً وحافظاً لا للفكر فقط وإنما للوجود أيضا ، سواء وجودى أو وجود العالم ويعلن هذه النقطة حين يقرر أنه ليس هو سبب وجوده ولا بقائه فى الوجود أو الانتقال من لحظة إلى أخرى، فالسبب الحقيقى وراء وجودى هو الله، فهو قادر على إيجادى وحفظى (١٨).

(٨ – ٣) نتوصل مما سبق إلى نتيجتين : أولهما أن الكوجيتو ليس هو المعرفة الأولى عند ديكارت فعلى الرغم من أن وعى الذات يُدرك إدراكاً يقينياً، حيث يبرهن هذا الوعى على وجود الذات ، إلا أن هذا الوجود محدد بلحظة

---

(١٥) المرجع السابق : التأمل الخامس ، مادة ١٧ .

(١٦) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

(١٧) التأملات : التأمل الثالث مادة ٢١ .

(١٨) المرجع السابق : التأمل الثالث مادة ٢٦ ، ٢٧ .

التفكير ، فإن توقفت الذات عن التفكير ، توقف الوجود (١٩) ولذلك يقرر ديكارت ضرورة وجود ضامن يضمن الوجود كما يضمن الفكر وهذا الضامن هو الله ، ويعلن أن هذه حقيقة أولى مباشرة تعرف عن طريق الإدراك المباشر أو البداهة وليس عن طريق برهان منطقي، وهى معرفة واضحة وصادقة ويقينية ، فضلاً عن كونها - فى رأينا - ركيزة أولية للكوجيتو نفسه ، فكلا المعرفتان تصور فطرى بل إن معرفة الله هى أولى وأهم التصورات الفطرية فى تأسيس الحقيقة(٢٠) .

أما الأمر الثانى فهو - فى رأينا - أن ديكارت لم يشك فى وجود الله شكه فى النفس والعالم - لقد ظلت حقيقة وجود الله كامنة لديه بوصفه الضامن والحافظ للوجود والفكر - إنما كان شكه فى قدرة الذات المتناهية وعجزها عن الإتيان ببرهان محكم على وجود الله ، ولذلك لم يسع ديكارت فى المرحلة الأولى إلى إثبات وجود الله بل إلى تنقية العقل من الأفكار البالية ومعرفة قدرة الذات المتناهية وتحديد مدى ضعفها وعجزها والقيام بمحاولة تعلم كيفية الوصول إلى الفكر السليم . ومن أجل اكتساب الحق وإقامة البنية الصحيحة يقرر ديكارت أن وجود الذات وفكرها مستمد فى أساسه من فكرة حقيقية ثابتة هى وجود إله حكيم يحفظ وجودى ويضمن فكرى، ولذلك فإن إثبات وجود الذات ليس إلا نتيجة ضرورية إستنباطية لهذا التقرير القبلى لحقيقة الإله الكامن وراءها . يبرر كولينز هذا الأمر فيرى أن المذهب العقلى الإنسانى يستطيع أن يصل إلى تعريف حقيقي عن ماهية الإله قبل إثبات حقيقة وجوده ، ويكون هذا التعريف

---

(١٩) المرجع السابق : التأمل الثانى مادة ٨ .

(٢٠) د. محمود حمدى زقزوق : نفس المرجع ، ص ٢٤٤ .

هو الأساس الذى تتولد عنه حقاً الحقيقة الأخيرة ، وهذا معناه أن العقل الإنسانى يعرف فعلا الماهية الإلهية إما عن طريق رؤية مباشرة أو من خلال فكرة مفترضة عن الماهية (٢١).

وهذا ما قام به ديكارت فعلا فى دعواه عن أن حقيقة الله إنما تكمن فى الذات المفكرة كموناً فطرياً ورسوخاً قبلياً ، وبذلك خالف ديكارت الفلاسفة اللاهوتيين مسحيين ومسلمين الذين جعلوا أدلتهم على وجود الله مرحلة أخيرة بعد النفس والعالم .

٩ – عكفنا فى الفقرات السابقة على بيان الحقيقة الباطنية عند ديكارت، نتوجه الآن إلى بيان حقيقة العالم الخارجى المقابل للباطن وهو عالم الظاهر (بلغة مشكلة البحث) . وتتم المقابلة هنا بين النفس وبين البدن والعالم الخارجى، فبالنسبة للنفس والبدن فقد ظهر التمييز فى الثنائية المشهورة إذ يقول «مع أنه من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً، إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى من حيث أنى لست إلا كائناً مفكراً لا شيئاً مادياً ، ولدى من جهة أخرى فكرة متميزة عن الجسم من حيث كونه شيئاً ممتدا غير مفكر ، فقد ثبت أن نفسى متميزة عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً وأنها تستطيع أن تكون وأن توجد بدونه» (٢٢) ، كذلك يؤكد دائما أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم (٢٣). غير أن ديكارت رأى أن النفس

---

(٢١) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب، القاهرة ، ١٩٧٣، ص ٩٤ .

(٢٢) التأملات : التأمل السادس مادة ٥ .

(٢٣) المرجع السابق : التأمل الثانى مادة ١٨ .

والبدن برغم اختلافهما الجوهرى إلا أنهما يمكن أن يجتمعامعاً فى موجود واحد، وبالتالى لا يكون التميز فى هذا المجال فى الوجود نفسه أو بين وجودين مختلفين إنما بين خاصيتين تميزان الوجود هما خاصية الفكر وخاصية الامتداد.

أما بالنسبة للعالم الخارجى فقد اعتقد ديكارت فى جوده تماماً وصدق على هذا الوجود بعد مرحلة الشك ، لكن على الرغم من أنه لم ينكره ولم يكن فى نيته هذا الإنكار إلا أنه كان متحفظاً تجاهه وظهر هذا التحفظ فى عدم اعتقاده فى استقلاليته ، ولذلك لم تكن المقابلة بين خصائص باطنية وأخرى ظاهرية إنما كانت المقابلة فى اعتقادنا بين فعلين للأنا أحدهما فعل الأنا لحظة التفكير فى نفسها وتقرير وجودها والآخر فعل الأنا لحظة إدراكها للعالم. بناء على هذا فإننا نجد أن دليلى إثبات وجود العالم لا يستمدان من العالم نفسه كموجود مستقل إنما يستمدان من مصداقية الأنا ، فيقرر ديكارت فى الدليل الأول أن فينا ميلا طبيعياً يدعونا إلى الاعتقاد بوجود هذا العالم وهو ميل أمدنا به الله ، وهذا الميل تام اليقين لا يأتيه الشك مطلقاً طالما أمدنا به الله بوصفه الضامن والحافظ ، يقول ديكارت «ومنذ تلك الساعة التى عرفت الله فيها أيقنت بوجوده ، وأصبح الشك أمراً مستحيلا» (٢٤) .

أما الدليل الثانى فيقرر فيه ديكارت أنه رغماً عن كونه مقتنعا بوجود العالم الخارجى بما لا يقبل الشك إلا أنه يرى أن هذا العالم لا يكون حقيقياً حين نعرفه بحواسنا فقط لأن الحواس تثير فينا أفكاراً غامضة مبهمة ، ومن

(٢٤) مبادئ الفلسفة ، مادة ٢٩ ص ١٢١

الواضح هنا أن ديكارت يبحث عن الصفات الدائمة الباقية لا الصفات العارضة الزائلة ، ولذلك فهو يعلن أن المحسوسات لا تصل بنا إلى حقيقة ثابتة، إنما نلمس هذه الحقيقة الدائمة فيما وراء هذه المحسوسات . هذا معناه أن فينا قوة إدراكية لسائر موضوعات العالم المادى هى قوة العقل وما فيه من أفكار . إن الصفات الحسية الثانوية كالصوت واللون والذوق والرائحة والحرارة والبرودة، لا يمكن أن تكون صفات أساسية للعالم المادى لأنها غامضة زائلة، إن لدى فكرة دائمة فى العقل عن العالم المادى هى الماهية التى تتحقق فى فكرة الامتداد ، ويصرح ديكارت أن هذا الامتداد ليس مادياً وإنما هو امتداد ذهنى دائم (٢٥).

١٠ – ننتقل الآن إلى فيلسوف آخر هو ليبنتز ، فقد جعل الظاهر والباطن كياناً واحداً وصارت الحقيقة النهائية للوجود هى الذرات الروحية أو المونادات. وعلى الرغم من كون المونادات غير مادية إلا أن العالم المادى يتألف منها بوصفها الطاقة الدافعة للوجود والقوة الباعثة للحياة ، وقد جعل ليبنتز لهذه المونادات كياناً باطنياً هو السبب المباشر لحركتها وتأكيد وجودها ، وبهذا الأسلوب بُنى الوجود – عند ليبنتز – على الكيان الباطنى أو الجانب الروحى الذى يخص المونادات ، بل إن تفرد كل موناد لا يقوم على المظاهر الخارجية وإنما يقوم على الخصائص الباطنية التى يملكها الموناد الفردى (٢٦). ولهذا يقرر

(٢٥) التأملات : التأمل الثانى فقرات ١٢ – ١٨ .

وأيضاً : عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

(٢٦) ليبنتز : المونادولوجيا ، والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الألهى، ترجمة وتعليق د. عبدالغفار مكاوى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٨ فقرة ٢ .

ليبنتز أن خصوصية المونناد تتحدد وفقاً لتأثيراته الداخلية ، لأنه لا يرضخ لأى تأثيرات تصدر عن غيره .

وهذا يعنى كما سبق بيانه أن الباطن هو المحرك الأساسى لكل موناد، ولهذا لا يمكن أن تدرك المونادات عن طريق الحواس لأن طبيعتها الداخلية هى الطبيعة الحقيقية ، ويوضح ليبنتز هذه النقطة فى رسالته إلى بيرلنجيوم، إن «الأرواح والنفوس والجواهر البسيطة أو المونادات بوجه عام لا يمكن أن تعرف عن طريق الحواس والخيال» (٢٧).

يرى ليبنتز أن المونادات تكشف لنا العالم المحيط حولنا برغم فرديتها وخاصيتها الباطنية ، فيقرر أن كل موناد يقيم لنفسه نسقاً متفرداً وفقاً لإمكانياته الخاصة وهو فى هذا يتفق مع سائر المونادات الأخرى ، وهذا الاتفاق من شأنه أن يجمع كافة المونادات فى وحدة واتساق وانسجام للقيام بمهمة تشكيل العالم ، ويطلق ليبنتز على هذه الوحدة اسم «مبدأ التناسق الأزلى المقدر» . غير أن ليبنتز – شأنه فى هذا شأن جميع فلاسفة هذه الحقبة الزمنية – يُرجع أساس هذا المبدأ إلى الله لا إلى الوجود ، فالله هو الذى قام بتدبير وخلق المونادات وتحديد ما فيها من نظام ووحدة واتساق (٢٨).

لقد صار المبدأ الحقيقى الأولى عند ليبنز هو ذلك الإيمان العقلى الذى يقوم على يقين قبلى يقرر أن سبب الوجود هو الله ، ويعلن أننا إذا تحرينا الدقة الميتافيريقية نقول إنه لا يوجد سبب خارجي يحركنا ويحثنا على الحياة غير الله

---

(٢٧) المرجع السابق : هامش ص ١٠٢

(٢٨) المرجع السابق فقرتى ١٥ – ٨٥ .

وحده ، فهو يتصل بنا مباشرة بمقتضى اعتمادنا عليه ومن هذا ينتج أن لدينا أفكاراً عن جميع الأشياء ، وهذه الأفكار موجودة فينا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة ويرجع السبب فى وجود هذه الكائنات إلى فضل الله المستمر حين يسبغ نعمته علينا(٢٩) .

توصل ليبنتز إلى فكرة الماهية اعتماداً على فكرة سبب الوجود الذى هو الله، فعالم الماهيات هو موضوع العقل الألهى الذى يقابله عالم الموجودات المتناهية ، ولهذا يقرر أن الله ليس هو مصدر الوجود فحسب إنما هو أيضاً خالق الماهيات ، على أساس أن الماهية الإلهية تكشف لنا عن حقيقة الإله، فهى بهذا المعنى تشكل الأساس الحقيقى الذى يتضمن سلفاً كل الأحداث والصفات والوقائع التى تحدث للشئ فى تاريخ حياته ، إذ تشكل قوة لا متناهية التدفق قائمة فى العقل الإلهى تنطوى على نزوع مستمر وتوجه نشط نحو الوجود بوصفه الحالة النهائية للكمال الماهوى .

نخلص مما سبق إلى ثلاثة مواقف هى :

١ – سبب الوجود المباشر هو الله .

٢ – يتضمن عقله الكامل ماهية الوجود .

٣ – هو أساس قبلى فى العقل الإنسانى لكل فكرة .

ومضمون هذه المواقف أن الحقيقة فى أساسها باطنية تتضمن الماهيات وتمتد فى تخارج مستمر لتشكيل عالم الموضوعات الحسية أو عالم الظاهر.

---

(٢٩) Leibniz: Discouers on Metaphysics. The open court Publishing, LA Salle, 1957, p. 28.

ميز ليبنتز بين نوعين للحقائق : الأولى هى حقائق العقل ، الثانية هى حقائق الواقع . ويتحدد التمييز أكثر حين ينسب السمو والرفعة والخلود والضرورة إلى حقائق العقل وهى موجودة على الدوام وحائزة على الصدق المطلق بحيث لا يمكن تصور نقيضها ، وتتمثل هذه الحقائق فى فكرتنا عن الله ومبادئ الرياضة والمنطق . أما حقائق الواقع فمن الممكن تصور نقيضها مثل الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء . ويرجع ليبنتز الحقائق الأولى أو حقائق العقل إلى الله ، أما حقائق الواقع فترجع إلى إرادته ، لكن يمكن للمرء أن يسعى لتقوية قدراته بحيث يستطيع أن يعرف الحقائق الخالدة (٣٠).

١١ – يوفق باركلى بين الظاهر والباطن من خلال العلاقة القائمة بين الأنا (كباطن) والعالم الخارجى (كظاهر) ، فيقرر أن معرفتنا تأتى لنا من عالم التجربة الحسية ، وهذا يعنى أن لدينا أفكاراً عن هذا العالم لكن تشترط المعرفة الصحيحة أن تتفق أفكارنا مع المدركات الحسية ، فإن اختلفت لن نعرف شيئاً . إن العالم عند باركلى يمثل تتابع الأفكار فى عقلى فى اتساق وتطابق وتنظيم ، أما تسلسل الموجودات الواقعية فهو ناتج عن طبيعتنا الفكرية التى يسبغها العقل على العالم الخارجى . فنحن فى حقيقة الأمر لا ندرك إلا أفكارنا وأحساسينا ، فهل يمكن أن توجد الأفكار والأحاسيس فى مكان غير عقولنا ، إن كل ما ندركه بحواسنا هو مجرد أفكار فى العقل ، فالمنزل والجبال والأشياء هى فى الأصل داخل عقولنا(٣١) وبناء على هذا لا يقر باركلى إلا

(٣٠) المونادولوجيا : ص ٢٥ – ٣٦ .

(٣١) R. Schacht: Classical Modern Philosophers, Routledge and Keganpaul. London, 1984, p. 152.

بوجـود العقـول أو النفـوس التى هـى سبـب وجـود كـافـة الموضـوعـات ، وبذلك يتوقف وجـود الأشياء على الـذوات التـى تدركهـا حيـث يقـول عبارتـه المشهورة «الوجود هو المدرك» وهذا الموقف يقربه من الفلسفة التجريبية ، لكن الإدراك الحـاصل هنا ليس إدراك المحسوسـات ، إنما هو فـعل باطنى يتم من خـلال العقل، فـالتعقل كفعل داخلى هو الذى يمنح الوجود المعنى والصـدق، ولذلك فـالأشـيـاء التى لا يدركها عقل مـا هى فـى رأى باركلى غيـر مـوجـودة وعـدم الوجـود ليس هو العـدم ، فـقـد لا أدرك الموضـوع المـادى فى هـذه اللحظة لأسبـاب مـحددة أدت إلى ذلك ، وبناء على هذا يصـيـر المقـصـود من عبارته «الوجود هو المدرك» أن المادة ليست مستقلة عن العقل الذى يدركها – وينسـحب نفس الأمر على العـالم الخـارجى – فـالمادة لابد أن تكون مـوضـوعاً لفكر مـا ، وأن الأشـيـاء التى أدركـهـا والتى توجـد أمـام عـقلى لابد أن تكون مـوجودة ، أما مـا لا أدركه فـهو غير مـوجود على الأقل بالنسبة لى ، لكن قد يدركه شـخص آخر ، أى عقل غيرى، أما ما لا يدركه غيرى فـهو موجود فى عقل الله .

وهنا يبدو لنا أن باركلى لا ينكر وجود المادة إنمـا يقرر أن وجود المادة له سبب مباشر يحدده وهو وجود عقل يدرك هذه المادة ، وبعبارة أخرى طالما وُجد العقل الذى يدرك المادة تصير المادة موجودة فى هيئة معطيات حسية وأشياء ، وبالتالى لا يقر باركلى بالوجود المادى إنما الجوهر الحـقيقى لديه هو الجوهر الروحى أو النفوس ، وبناء على هذا نجد مـوقفين متميزين فى فلسفة باركلى : الأول يقرر فيه أن الموضوعات المادية المحسوسة لا وجود لها مستقلة عن العقل الذى يدركها ، والثانى أن هذه العقول وما تشمله من أفكار هى حدها الحقيقة

التى لا تقبل الشك (٣٢).

هكذا نجد ثمة توفيقاً بين الداخل والخارج وأن كان الخارج لا يفهم إلا من خلال الداخل أو الأنا المدركة ، ولذلك نجد اتفاقا بين ديكارت وليبنتز وباركلى على أن الحقيقة الباطنية هى أصدق الحقائق ، بيد أنه لا يمكن إنكار العالم الخارجى أو الظاهر بسبب أن صدق ومعرفة الظاهر مرهون بالباطن.

١٢ - أما كنط فقد برزت المشكلة عنده فى شكل متميز من العمق والمعقولية أظهر تفرده عن سائر من سبقوه . رأى السابقون عليه أن الحقيقة باطنية موجهة لكافة أفعال وصفات سائر الموجودات ، كذلك ينطبق مفهوم الباطن على الماهية الإلهية . أما كنط فقد اتفق واختلف مع أسلافه ، فاختلف معهم فى أن الحقيقة ليست برمتها باطنية ، إنما هى فى جانب كبير منها ظاهرية مستمدة من العالم التجريبى - وسوف نلمس ذلك فى نظريته للمعرفة - واتفق معهم فى أن هنالك جانباً يمكن أن نطلق عليه باطنياً وهو قدرة العقل على إبداع مقولات Categories ليست مادية ولا مستمدة من الواقع الحسى وإنما هى من إبداع قدرة العقل الفعال من أجل فهم وتنظيم ومعرفة العالم المادى المدرك . ولذلك نجد أن بناء الحقيقة عنده هو بناء معرفى حيث وظف كنط الميتافيزيقا لخدمة هذا البناء ، ومن ثم لا يعد هذا البناء مُثلا أفلاطونية، إنما هو أقرب إلى النمط الأرسطى المضطلع بتفسير حدود المعرفة وعلى وجه التحديد معرفة ما حولنا من أمور قائمة فى علم ظاهرى واضح .

---

(٣٢) Russell: History of Western Philosophy, a clarion Book, U.S.A. p. 14.

وتتحدد جوانب المقابلة لثنائية الظاهر والباطن عند كنط بين وجوه تخدم العملية المعرفية ذاتها ، ويمكننا حصر هذه الوجوه فيما يلى :

١ - مقابلة بين المعطيات الحسية المستمدة من العالم الخارجى وبين معطيات العقل أو المقولات .

٢ - مقابلة بين عالم الظواهر Phenomena وبين عالم الأشياء فى ذاتها nomena .

٣ - مقابلة بين الأنا المتعالية والذات التجريبية .

(١٢ - ١) لقد أولى كنط عنايته للعالم الظاهرى ، فقرر أن حدود معرفتنا مقصورة على ما يأتى من هذا العالم ، إنه عالم ملائم لحياتنا ومتاح لإدراكنا الحسى لأنه يتألف من الحوادث والوقائع ، وهى جوانب تشكل موضوعات إدراكنا . وبالتالى فالمعرفة الحقة لدينا هى المعرفة التى تتحقق فى حدود إمكانياتنا الخاضعة فقط للعالم الحسى . يرى كنط أن المعرفة لدينا تتم عندما تتحد قدرتان للعقل قدرة حسية وقدرة قبلية ، مصدر القدرة الأولى هو العالم الخارجى ومصدر القدرة الثانية هو العقل الخالص . وبناء على هذا تبدأ كل معرفة من العالم الخارجى حين تتيقظ قدرتنا الحسية وتستقبل انطباعات حسية - أطلق عليها كنط حدوس حسية Sensible intuitions - فنحصل على انطباعات عن الشكل واللون والطعم والرائحة .. الخ . لكن ليست الحدوث الحسية هى كل مادة المعرفة ، إذ لابد أن توجد صورة للمعرفة تنشأ عن القدرة القبلية فينا وهى قدرة العقل أن يبدع ويضيف إلى الحدوس الحسية عناصر عقلية خالصة تنشأ من تلقائية العقل وفاعليته وتسمى الأفكار القبلية أو المقولات

Categories مثل الوحدة والكثرة والإثبات والنفى والجوهر والعرض.. الخ . وتتصف هذه الأفكار بكونها مستقلة تماما عن التجربة الحسية وإن كانت الأخيرة لا تفهم بدونها . وبناء على هذا يقرر كنط أن العالم المحسوس هو مجال معرفتنا الوحيد، لكن هذا العالم لا يقف بمعزل عن الذات التى تتدخل دخولا مباشراً فى فهمه وتنظيمه وسبغ المعقولية عليه ، ووسيلة الذات فى هذا الأمر هى القدرة العقلية التى يمتلكها المرء حين تؤدى وظيفتها بإيجاد أو خلق تصورات عقلية خالصة تتعاون مع الحدوس التجريبية الحسية من أجل المعرفة ، بعبارة أخرى تعتمد المعرفة على عدة عناصر أساسية هى حدوس حسية وحدوث قبلية ، وخيال ، وفكر ، وعى .

لابد أن نلاحظ هنا إذن أن محور بحث كنط يدور حول العالم الواقعى الذى نحيا فيه وليس لديه إشارة إلى عالم آخر ، ويرى أن كل وظائفنا الحيوية تتوجه على الدوام لفهم هذا العالم حتى لو كانت أفكاراً خالصة من صنع العقل، فعلى الرغم من كون هذه الأفكار ذاتية محضة - وإذا شئنا أطلقنا عليها باطنية - إلا أنها تساعدنا على معرفة العالم المحسوس الواقعى الذى نحيا فيه ، ولا تقودنا إلى عالم مفارق . وهنا يمكننا القول إن كنط اتفق مع الفلاسفة السابقين عليه فى أمر ما يخص الباطن واختلف فى محتواه . فالباطن عند أسلاف كنط يمثل الحقيقة المطلقة التى لا تقبل التحوير والتغير ، فهى عند الله علمه الكامل ومعرفته بالماهيات ، وعند الإنسان المعرفة التى لا تقبل الشك وهى صادقة دائمة لكونها مستمدة من الله . أما الباطن عند كنط فهو قدرة عقلية متحددة تقوم بإنتاج أفكار خالصة ليست مستمدة من التجربة وإن كانت مخلوقة من أجل هذه التجربة والعالم الخارجى . أفكار الباطن إذن عند كنط ليست إفكاراً كاملة

كمثيلتها عند الأسلاف ، إنما هى فعل ناقص جزئى وهى تكتمل حينما ترتبط بمقابلها المتمثل فى معطيات العالم الخارجى ، وهذا يعنى أن الفعل الباطنى (الأفكار العقلية) لابد أن يلتقى بالفعل الظاهرى (إدراك معطيات حسية) فتحدث المعرفة .

هذه هى المقابلة الأولى عند كنط ، وهى مقابلة بين قدرتين لدى الإنسان، قدرة حسية وقدرة قبلية وكلاهما يتوجهان لمعرفة العالم الخارجى، ولذلك تصير معرفتنا وأدوات هذه المعرفة مقصورة على عالم الظواهر فقط ، وهو عالم حقيقى يتفق وحدود قدرتينا .

(١٢ - ٢) أما المقابلة الثانية عند كنط فتتم بين عالم الظواهر Phenomena وبين عالم الأشياء فى ذاتها . فأما عالم الظواهر فقد عرفناه آنفاً ، وأما «عالم الأشياء فى ذاتها» فهو غير معروف لنا فى حدود قدرتنا المعرفية وليس له وجود فى خبرتنا ، وإننا لا نستطيع أن نستقبله كما نستقبل المعطيات الحسية ، لأنه ليس موجوداً فى حدود خبراتنا الحسية ومعرفتنا التجريبية (٣٣) إن عالم الأشياء فى ذاتها لا يدل إلا على تصور سلبى لأنه يعبر عن حدوس ذهنية ، وهذا النوع من الحدوس ليس لدينا لأن ما لدينا ليس إلا معطيات حسية ومعرفة تجريبية تعتمد على الموضوعات الموجودة فى العالم الواقعى المحسوس ، ونحن لا نملك قدرة أخرى على معرفة حدوس أو معطيات غير حسية ، لذلك يختلف عالم الظواهر تماماً عن عالم الأشياء فى ذاتها لأن

---

(٣٣) Ralph C.S. Walker: Kant, Routledge and Kegan Paul, London, 1982, p. 130.

هذا الأخير يوجد خارج نطاق المكان والزمان ، وهو يختلف عن صور الفكر التى يفرضها العقل على العالم الواقعى .

لكن بالرغم من إقرار كانط بعدم إمكاننا إدراك عالم الأشياء فى ذاتها إلا أنه يصرح أنه موجود لكننا لا نستطيع معرفته . وهو يقرر وجود عالم الأشياء فى ذاتها لسببين أولهما أننا حين التمييز بين المعرفة والفكر نجد أننا نعرف الأشياء الواقعية لكننا يمكن أن نفكر فى جوانب ليست تجريبية ما دام الفكر لا يتضمن تناقضاً ، فبالرغم من أننى لا أعرف الشئ فى ذاته إلا أننى ممكن أن أفكر فيه منطقياً ، فلا يستطيع أحد أن يحرمنى من التفكير فى جوانب لا تنتمى للعالم الفيزيقى . أما السبب الثانى الذى يبرر به كنط وجود عالم الأشياء فى ذاتها فهو أن الشئ فى ذاته موجود كمبرر عملى يؤكد على وجود القيم الدينية والأخلاقية ، وبذلك يسمح هذا العالم أن نتحدث عن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس. وهذا العالم الخلقى يتناقض مع عالم الظواهر المألوف لنا ، لكننا يمكننا تصوره بوصفه عالماً روحياً يسوده قانون الإرادة الحرة(٣٤).

(١٢ - ٣) يقابل كنط بين جانبين يعبران عن القدرة الباطنية والقدرة الظاهرية هما الأنا المتعالية Transendental ego ، والذات التجريبية Empirical self ويقصد بالأنا المتعالية وعى الأنا بنفسها بوصفها شرطاً ضرورياً للتفكير ، وهى هنا الأنا التى تفكر أو (الأنا أفكر I think) (٣٥) إنها

---

(٣٤) د. محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، الفصل الحادي عشر وأيضا: Ralph Walker : Kant. p. 139

(٣٥) Kant: Critique of pure Reason. Trans by Norman Kemp Smith, Macmillan. London. 1980. p. 167.

فكرتى عن وجودى كذات تتوجه إلى التفكير فى وجودها فقط ولا تشير إلى أى عملية فكرية أخرى ولا إلى أى موضوع خارج عنها ، إنها شرط ضرورى لحصولى على معرفة محددة هى معرفة الذات التى تفكر دون أن تتوجه إلى فحص وتحليل مضمون هذه العملية الفكرية المتفردة وهذا معناه أن الفكر يشترط الذات التى تفكر (٣٦) .

١٣ - يمكننا أن نجد اقتراباً واضحاً بين كنط وبين فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) فى هذا الموضوع ، ولا سيما أن فيشته تأثر بكنط تأثيراً بارزاً، يقرر فيشته أن هنالك (أنا خالصة) pure ego قبلية تعد شرطاً ضرورياً للفكر والوجود ، فقبل التفكير فى الذات وفى الوجود لابد أن أضع مقدماً سبق هذا الأنا على أى عملية فكرية أقوم بها . وهذه الأنا ليست مستمدة من التجربة الحسية إنما هى من وضع العقل ، ولذلك يعلن فيشته أن فعل المعرفة لا يبدأ من العالم التجريبى إنما من الأساس الذى يعمل على قيام هذه المعرفة وهو وجود أنا خالصة كمبدأ أولى قبلى ، كذلك يبين فيشته أن هذه الأنا ليس لها محتوى تجريبى ولا تتضمن أى عمليات فكرية سوى كونها مبدأ أولياً فقط (٣٧).

يتساءل كنط هل هناك تمييز بين الأنا التى تفكر والأنا التى تشعر بنفسها؟ وهل يمكن للأنا المفكرة أن تتطابق مع الأنا الشاعرة بنفسها؟ وكيف لى أن

---

(٣٦) محمود زيدان : نفس المرجع السابق ص ٢٢٣.

(٣٧) أنظر للباحث : «مبادئ الأنا المتعالية عند فيشته» مقال منشر في مجلة كلية الآداب جامعة المنوفية ، العدد ٣٣ إبريل ١٩٩٨ ، ص ص ٤٢ - ٧٧ .

عرف ذاتي كموجود مفكر وكمعطى من معطيات الوعي التجريبي ؟ (٣٨) وهنا يتوجه كنط إلى ما أطلق عليه الذات الظاهرية أو النفس التجريبية ، وهي الذات التي تشعر بنفسها وبمحتوياتها وخبراتها الباطنية وما تتضمنه من أفكار وإحساسات وأفعال إرادية ، ولهذا فأهم خاصية لهذه الذات هي كونها تجمع التنوعات سواء التي تحصل عليها من التجربة الحسية أو من فكر الأنا المتعالية. يقرر كنط أيضا بعد معرفتي للأنا كشرط قبلي ضروري ، أعرف ذاتي أيضاً عن طريق ما أسماه الحس الداخلي inner sense ويعني به معرفة النفس التجريبية بوصفها موجودا محددا بالعلاقات الزمنية يتألف من تنوعات كثيرة مصدرها التجربة الحسية (٣٩). وعلى الرغم من أن فكرة (الأنا أفكر) تعد مقدمة ضرورية للتفكير بصفة عامة ، إلا أنها - كما يؤكد كنط - لا تكشف عن المعارف المتنوعة التي تضمها الذات ، لأن التي تقوم بهذه المهمة - وهي مهمة كشف المعارف والخبرات التي تحصل عليها الذات من عالم التجربة - هي الذات التجريبية وهي وظيفة أخرى ينسبها كنط لهذه الذات .

١٤ - أما هيجل فقد وعى الدرس الذي نادى به كنط بشأن إعطاء الظاهر إهمية في الوجود والمعرفة ، لذلك يعتبر الظاهر في الفلسفة الهيجلية مرحلة هامة من مراحل نمو العقل ، وقد يكون الظاهر أقل تنظيماً من الحقيقة إلا أن الحقيقة نفسها توجد في صورة أعم وأشمل من الظاهر بل تحتويه وتعلى من قدره (٤٠).

---

(٣٨) Kant: Critique, p. 167.

(٣٩) Ibid., p. 167.

(٤٠) Hamlyn : Metaphysics, p. 26.

ويشكل الظاهر عند هيجل مرحلة من مراحل الصيرورة وسعى العقل إلى المعقولية ، فهو يبدأ جدله بافتراض حجة منطقية تقرر أن المطلق كان فى البداية وجودا خالصا بلا كيفيات ، بيد أن هذا الوجود الخالص ليس إلا عدماً أو «لا شئ» ومن ثم نُساق إلى نقيض القضية فنقول إن المطلق لا شئ أو ليس موجودا . ومن القضية ونقيضها نمضى إلى القضية المركبة التى تعبر عن الاتحاد بين الوجود واللاوجود ، وهذا الاتحاد هو الصيرورة ، إذ لابد من وجود شئ يصير . وهكذا تستمر العملية حتى نصل إلى المرحلة النهائية الى تتكشف أمامنا فى صورة الحقيقة النهائية المتمثلة فى سمو العقل . وبهذه الطريقة تنمو أراؤنا عن الحقيقة بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة . وهذه العملية ذات درجة هامة من أجل فهم النتيجة النهائية ، فكل مرحلة لا تلغى المرحلة السابقة كلية، إنما تحوى جميع المراحل السابقة فى الجدل فلا يُستبعد أحد منها وإنما يوجد كيما يعبر عن مكانه الخاص بوصفه لحظة فى الكل (٤١).

ولعل أهم ما يميز فلسفة هيجل رأيه القائل إن الحقيقة النهائية هى أساس الحقائق جميعا وتتمثل فى الروح ، وهى لديها وعى بأنها كل الحقيقة . وكلما أسهم العقل بالفكر غدت الحقيقة أكثر عقلانية وأكثر كمالاً . إذن يُعد الكون عند هيجل عملية نمو وتقدم حيث يظهر المطلق فى مرحلة من مراحل التقدم كروح سارية فى كل شئ، وليس تقدم الفكر إلا معرفة بهذه الروح تزداد فى محتواها ، فالله يكشف عن نفسه فى الفكرة المنطقية ويتجلى فى الطبيعة والعقل. والفكر

---

(٤١) Russell: History of Western Philosophy, p. 733.

هو الذى يكشف هذه الحقائق لأنه أساس كل حقيقة فى الوجود سواء كانت هذه الحقيقة هى الطبيعية أو العقل ، فيسرى فى كل مرحلة من المراحل الثلاثية للوجود . وهنا تتجلى وظيفة الفلسفة فى تتبع تطور الفكر وانتقاله من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل ، وأن يعى العقل تلك المراحل التى سلكها فى المنطق وعياً تاماً ، لأنها تؤكد على طبيعة الحقيقة من حيث تباينها ثم انسجامها وسموها . كذلك يتتبع العقل سير المطلق فى هذه المراحل الثلاث ، فيبدأ فى هيئة فكرة مجردة ، ثم تتجسد الفكرة فى الطبيعة، وبعد ذلك تتجلى فى الروح .

وبهذا تتحدد فلسفة هيجل فى أقسام ثلاثة :

أ - «المنطق» الذى يعرض صور الفكر .

ب - «فلسفة الطبيعة» التى تبين صورة العالم الخارجى الذى يتجسد فيه العقل .

ج - «فلسفة الروح» التى تميز المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور حتى يصل إلى الإدراك الكامل .

١٥ - أين إذن موقع التمييز بين الظاهر والحقيقية فى فلسفة هيجل؟

يتضح مما سبق عرضه أن الظاهر ليس مرفوضاً تماماً عند هيجل ، بل هو بمثابة مرحلة هامة تبين مسيرة الفكر المنطقية وتبرز أهمية الدور الذى يؤديه الظاهر . فالوجود عنده يظهر بمعان مختلفة أو فى مراحل مختلفة ، فهنالك الوجود المحض والوجود العينى ، الأول أقل فى الدرجة من الثانى لأنه

وجود بلا تعيين ولا أساس وهو الوجـود المجـرد الخالـص الذى لا يوجـد به إلا خواء . أما الوجود العينى فهو مرحلة هامة ، إذ يـدل على شـئ هو جزء من العالم ويشكل جانباً فى شبكة العلاقات التى يطلق عليها اسم الكـون . إذن الوجود العينى هو وجود مؤسس مدعوم تظهر فيه خاصية عامة هى أن الماهـية تتجلى فيه(٤٢) ، وعندما يرتبط هذا الوجـود بالظاهـر يحدث انتقال من الماهية بوصفها أساس الوجود العينى إلى الظاهـر ، فالماهية تعبير عن الذات أو هى انعكاس فى الذات ، أما الظاهر فيشكل انعكاساً فى الآخـر . لكن هنالك اتحاداً بين الانعكاس فى الآخر أى اتحاد بين الماهيـة وبين الوجـود الخارجى أو الظاهر، وهو اتحاد فى هوية واحدة ، ومن ثم فإن الماهيـة هنا ليست شيئاً يقبع خلف الظاهر وإنما هى التى تظهر وهى التى توجد فى الوجود الفعلى الذى هو الظاهر . إن الماهية والظاهر يعدان شيئاً واحداً يقال مرتين ، مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر ، وبعبارة أخرى إن الماهيـة هى التى تظهر(٤٤) .

يرى «ستيس Stace أن فكرة الظاهر عند هيجل صارت من أعمق الأفكار التى لفت التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة حيث يصبح الوجود المحض وفقاً لهذه الفكرة ، مجرد عدم فارغ والوجود الداخلى هو الحقيق. إن العالم عند

---

(٤٢) ولتر ستيس : «المنطق وفلسفة الطبيعة» ، ترجمة د. أمام عبدالفتاح امام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤٣) د. إمام عبدالتفاح امام : «المنهج الجدلي عند هيجل» ، دار المعارف ، القاهرة ص ٢٣٥ .

(٤٤) ولتر ستيس : «المنطق وفلسفة الطبيعة» ، ص ٢٠٤ .

هيجل هو الظاهر ، لكن الظاهر هنا هو الماهية ، وبالتالى فهو ليس أقل جوهرية من الماهية ، بل أنه أمر جوهرى للماهية أن توجد فى الظاهر(٤٥).

كذلك تتضح لمقولة الظاهر أهمية أخرى عند هيجل حين يوحد بين الفلسفة والوعى . فالوعى المألوف يرى الأشياء فى عالم الحواس ولها وجود مستقل قائم بذاته، لا يعتمد على غيره ، فالصخر يبدو شيئاً نهائياً مطلقاً يعتمد على نفسه تماماً لكن هذه تعد رؤية ساذجة ، أو مرحلة بسيطة ، فمع تقدم الفكر الفلسفى يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل هو فى نفس الوقت مفتقر إلى غيره ، ولا يتم هذا إلا بمعرفة الظاهر (٤٦). إذن يعتبر الظاهر عند هيجل مرحلة أعلى من الوجود الخالص الذى توجد به الصخور . وهو مقولة غنية لأنه يمسك بالعنصرين معا؛ عنصر الانعكاس فى الذات وعنصر الانعكاس فى الآخر ، على حين أن الوجود الخالص لا يعتمد إلا على نفسه فقط(٤٧) .

١٦ – شكل التمييز بين الظاهر والحقيقة فلسفة متكاملة عند كل من أفلاطون وبرادلى ، كذلك الوضع عند الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت إليس ماكتجارت J.M.E Mac Taggart (١٨٦٦ – ١٩٢٥) (٤٨) الذى لا يختلف كثيراً عنهما ، فبناؤه الفلسفى قائم أساساً على تمييز بين ما هو مظهر وما هو حقيقى وإن كان لا يفصل فى التمييز بينهما فصلاً منهجياً فى كتابه

---

(٤٥) نفس المرجع : ص ٢٠٥ .

(٤٦) نفس المرجع : ص ٢٠٤ .

(٤٧) د. امام عبدالفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ص ٢٣٥.

(٤٨) أنظر فلسفة ماكتجارت كاملة في كتابنا «طبيعة الوجود في فلسفة ماكتجارت» ، نشر ي دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠١ .

«طبيعة الوجود» كما فعل برادلى فى كتابه ، لكن يتبين التمييز عند ماكتجارت من خلال النظريات المتشعبة والفصول العديدة التى يتضمنها كتابه والتى يفسر مذهبه من خلالها .

كذلك يمكننا أن نجد بوضوح تلك المقابلة الذائعة الصيت بين الظاهر والباطن عند ماكتجارت ، فهو يصرح بالقول إن الأشياء فى عالم الظاهر تُظهر ما لا تبطن ، حيث تظهر الموجودات بخصائص ليست من طبيعتها الأصلية، وبناء على هذه المقابلة يتحدد سير الفكر والجدل الماكتجارتى ، بل ويُبنى نسقه الفلسفى الشامل ، لأن هذه المقابلة تفصل بين عالمين هما عالم المظاهر الكاذبة وعالم الحقائق الصادقة ونبدأ بعالم الظاهر .

١٧ - تبدو مشكلة الظاهر عند ماكتجارت متمثلة فى قضية مشهورة هى أن هنالك فرقاً بين ما تبدو عليه الأشياء حين ندكها وبين ما هى عليه فى حقيقتها . وهذه القضية تتعلق بمشكلة الإدراك الحسى perception ، فيرى أننا نعرف عالم الظاهر من خلال عملية إدراك ندرك من خلالها الأشياء ، لكن لا يعبر هذا الإدراك الظاهرى عن الحقيقة تعبيراً دقيقاً ، لأنه ليس إلا إدراكاً جزئياً لا يفصح عن حقائق كلية تامة إنما يشكل جزءاً من الإدراكات التامة ، وهذا يعنى أنه يجعلنا ندرك الأشياء بطريقة مختلفة عما تكون عليه فى الحقيقة (٤٩). إذن لا يمكننا أن ندرك شيئاً حقيقياً فى عالم الظاهر ، بل ما ندركه ليس إلا سوء إدراك misperception يستغرقه الخطأ error فتظهر الموضوعات وكأنها حاصلة على طبيعة مختلفة عما لديها بالفعل . وبناء على هذا يتحدد

(٤٩) McTaggart: The Nature of Exixtence. vol 1., Cambridge. University Press. 1988, p. 289.

حكمنا على شئ ما أنه ظاهر من خلال ما يتصف به من الخطأ الذى يسببه سوء إدراكنا . ويبين ماكتجارت مظاهرالخطأ فى ثلاثة مظاهر هى المعطيات الحسية والمادة والزمن فيقول «أى شئ ندركه له صفات المادة أو المعطيات الحسية أو يدخل في زمن لابد أن يكون إدراكا غير صحيح أى هو إدراك لطبيعة غير طبيعية الشئ الحقيقية وبالتالي لا ينتمى هذا الشئ إلا إلى عالم الظاهر(٥٠) .

ولا يقصر ماكتجارت الإدراك الخطأ على الإدراكات الحسية إنما يمتد هذا الإدراك ليشمل الأفعال الإرادية والعواطف والأحكام والافتراضات والتصورات . فيقرر «أننا لا ندرك العواطف من كافة جوانبها أى كما هى على فى حقيقتها لأننا ندركها فى هيئة مادية لكننا نجانب الصواب لو أدركناها فى صورة غير مادية لأن ما نعرفه فى هيئة مادية أو معطيات حسية لابد أن يكون خطأ، لأن ما هو حقيقى ليس لديه هذه الصفات» (٥١).

١٨ – هكذا بين لنا ماكتجارت أن الدخول فى عالم الظاهر يتحدد بمعيار الوقوع فى الخطأ وأن التخلص من مظاهر الخطأ يجعل الشئ حقيقياً . وبناء على هذا فإن عالم الظاهر ليس مرفوضاً تماماً أو متناقضاً على نحو مطلق مع الحقيقة . بل نجد ماكتجارت مقتنعا بالقضية إن ما يظهر من الشئ يختلف عما يبطن وبالتالى لن يكون الظاهر إلا وجها أخر للحقيقة، وهنا يتفق ماكتجارت مع أستاذه هيجل وزميله برادلى فى هذه القضية ، فالفلاسفة

---

(٥٠) Ibid., p. 114.
(٥١) Ibid., p. 282.

الثلاثة يعتبرون الظاهر جانبا نسعى من خلاله إلى الحقيقة ، ومن ثم فهو يمثل درجة من درجات المعرفة وإن كانت ليست معرفة حقيقية إنما هى جزء من الحقيقة. وتتأكد أهمية الظاهر عند ماكتجارت حين يقرر أننا نعتمد عليه فى إدراكنا الحسى بوصفه جانباً من جوانب المعرفة ، وهذا الإدراك الذى نقوم به هو الوعى بما هو موجود ، وهذا الوعى نوع من أنواع المعرفة (٥٢). هذا من جانب ، ومن جانب آخر يبدأ ماكتجارت فلسفته من مقدمتين تجريبيتين تعتمدان على الإدراك والتجربة الحسية وهما أن هنالك شيئاً يوجد ، وأن ما يوجد يتمايز، واعتماد هاتين المقدمتين على الإدراك الحسى يؤكد أن ماكتجارت يقر بضرورة وجود عالم ظاهرى توجد به جوانب صحيحة نبدأ منها للوصول إلى الحقيقة وليس كله خطأ ، وبناء عى هذا يمكننا أن نجد تطابقاً بين تقريره لوجود عالم الظاهر وتقريره أن شيئاً موجوداً . لكن على الرغم من تأكيد ماكتجارت على القضية «أن شيئاً يوجد» ، فإن هذا لا يعنى أن تقرير الوجود فى هذه القضية يُعد وجوداً حقيقياً . إن عالم الظاهر عند ماكتجارت مازال محتفظاً بخصائصه وهى المادة والزمن والمعطيات الحسية ومن يحصل على هذه الجوانب ينتمى لعالم الظاهر، وبالتالى فإننا نستنتج أن تقرير الوجود فى قضيته السابقة ما هو إلا فكرة أولية يبدأ بها منهجه الجدلى تتساوى مع فكرة «الوجود الخالص» عند هيجل ، ومن ثم يصير معنى الوجود عند ماكتجارت فى القضية بمثابة وجود أولى خال من التعينات والخبرات ، وهو خطوة يبدأ بها العملية الجدلية حيث تعبر هذه العملية عدة مراحل أو وجودات متميزة تقطعها

---

(٥٢) McTaggart: "Personality". En Assay in Encyclopedia of Relegion and Ethics. vol q, p. 773.

الذات لتصل إلى مرحلة الحقيقة التى لا يمكن الشك فيها .

١٩ – ننتقل لمناقشة فكرة الحقيقة ، فنجد ماكتجارت يقرر أن هنالك أنواعاً ثلاثة للجوهر تعطى لنا فى الخبرة هى المادة والمعطيات الحسية والروح. لكنه يقرر أيضاً أن الجوهر الحقيقى لا يكون فى هيئة مادة أو معطيات حسية إنما هو روح Spirit . والمقصود بالروح تلك الذات الحقيقية أو الشخصية كاملة المحتوى والخبرة ، والتى يُدرَك ظاهرها مثل باطنها أو هى ما تعبر عن نفسها من خلال بيان أن حقيقتها لا تختلف عن ظاهرها ، وبالتالى حين نقوم بإدراك هذه الذات لا يكون إدراكنا لها خطأ أو يدخل فى دائرة سوء الإدراك . ولذلك فإذا لم يوجد شئ له طبيعة الروح فإننا فى هذه الحالة نسئ الإدراك ومن ثم نرتد لعالم الظاهر لأن هذا العالم لا توجد به أرواح أو ذوات حقيقية إنما يكون محتواه هو المادة أو المعطيات الحسية فقط .

تتواجد الأرواح أو الذوات فى عالم الحقيقة ويربط بينها الإدراك السليم، حيث تدرك بعضها البعض ، فكل ذات يمكنها أن تدرك ذاتاً أخرى وكل منا يستطيع أن يدرك جوهراً أو ذاتاً أو إنساناً آخر غير ذاته أما العلاقة التى تجمع هذه الذوات فهى علاقة الحب حيث تحب الذات المدركة percipient self الذات المدرَكة perceieed Self ، والحب هو العاطفة السامية التى يشعر بها شخص تجاه الآخر ، وبهذه الطريقة يتآلف الكون من ذوات مرتبة فى كل شامل ويكون محتوى الذوات هو إدراكها لبعضها البعض (٥٣).

---

(٥٣) McTaggart: An Ontological Idealism "An Essay in Contemporary British Philosophy. edit y J.H.Murhead, London, 1952, p. 261-262.

وبناء على هذا يمكن تمييز الظاهر عن الحقيقة فى نقاط خمس هى :

١ - قد يبدو الكون على أنه يتضمن المادة والمعطيات الحسية بينما الكون فى حقيقته لا يتضمن سوى أرواحاً .

٢ - قد تنحصر الذات فى نفسها فى عالم الظاهر ومن ثم لا تدرك إلا نفسها وكذلك المعطيات الحسية لكن فى الحقيقة لا أدرك معطيات حسية إنما أدرك ذواتا أخرى وأجزائها .

٣ - وقد أبدو فى عالم الظاهر حاصلاً على أحكام وأتوهم أنها صحيحة ، كذلك أحصل على افتراضات وتصورات بينما فى الحقيقة يندمج محتوى ذاتى فى تجربة الحضور المباشر .

٤ - كثير من أفعال الإرادة والمشاعر تظهر فى هيئة أحكام وافتراضات، بينما فى الحقيقة لا توجد سوى إدراكات سليمة .

كل ما أدركه يظهر فى زمن بينما فى الحقيقة لا يوجد زمن .

٢٠ - هل الموجود الحقيقى عند ماكتجارت واحد أم كثرة ؟ إن من الفلاسفة من يجعل الموجود الحقيقى واحدا ومنهم من يجعله كثرة ، يرد «الفريق الأول» جميع الأشياء إلى ذلك الواحد فإذا بدت لنا الكثرة فما هى إلا وهماً وظاهراً، فيرد هيجل كل شئ إلى الفكرة المطلقة أما الوجود الحقيقى عنده فيتمثل فى وحدة الكون التى يعبر منها المطلق . أما برادلى فيرد الموجود الحقيقى إلى وحدة كونية يرأسها المطلق بما يشتمل عليه من معقولية وتوحيد للأشياء رغم تباينها فى الظاهر .

أما الفريق الآخر فيرد حقيقة الكون إلى كثرته ، وينقسم هذا المذهب إلى قسمين : كثرة مادية وكثرة روحية ، يرد القسم الأول الوجود إلى ذرات مادية تمثل وحدات أولية كما هو عند ديقرطيس ، أما القسم الثانى فيرى الكثرة متمثلة فى ذرات روحية ، وهذا واضح عند ليبنتز ، غير أن ليبنتز لم يقل بالكثرة فقط وإنما نادى أيضاً بالوحدة وبالتالى تجتمع لديه النظريتان ، نظرية الوحدة ونظرية الكثرة فقال إن المونادة جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركب والبسيط لا أجزاء له (٥٤) ، وتتمثل واحدية المونادة عنده فى تفرد هذا المونادة واختلافه عن غيره ، وبالتالى فإن اختلاف المونادات يعنى كثرتها ، لكن ليبنتز يرى أن الكون مؤلف من كثرة المونادات أو الذرات الروحية التى تؤلف مدينة الله (٥٥).

يتفق ماكتجارت مع ليبنتز فى هذا الشأن ، فنجده يرى الكون مؤلفاً من كثرة الأرواح أو الذرات التى تدرك بعضها بعضا . وبالتالى فإن الوجود الحقيقى عنده ليس وحدة مختفية وراء كثرة بادية ، بل هو نفسه كثرة من الموجودات الحقيقية فى الكون التى هى ذرات حقيقية حيث تجتمع معاً وترتبط بعلاقات على شرط أن تدخل فى مبدأ التطابق المحدد وهو المبدأ الذى يمنح الوحدة والارتباط لسائر الموجودات . وهذا المبدأ يشبه مبدأ التناسق الأزلى عند ليبنتز حيث يقوم بنفس المهمة التى يقوم بها مبدأ التطابق المحدد Determining Correspondence وهى محاولة جمع الكثرة فى وحدة

---

(٥٤) ليبنتز : المونادولوجيا ص ١١٣ .

(٥٥) نفس المرجع : ص١٦٥ .

شاملة. أما الاختلاف بين مونادات ليبنتز وذوات ماكتجارت يكمن فى أن المونادات ذوات مستقلة قائمة بنفسها لا تربط بينها أى علاقة وهى ذرات لا نوافذ لها أو هى جواهر بسيطة . أما الذوات عند ماكتجارت فهى ليست مستقلة عن بعضها البعض لأن بينها علاقات مثل علاقة الحب والإدراك السليم وبالتالى فالجوهر عند ماكتجارت لن يكون بسيطاً إنما مركباً .

وبناء علي ما سبق يمكننا تحديد خصائص عالم الحقيقة عند ماكتجارت فيما يلي :

١ - لا تسوده غير الأرواح وبالتالي فإن الوجود الحقيقي ليس روحاً قائمة بذاتها مستقلة ، بل هو مجموعات هائلة من الأرواح تمثل موجودات حقيقية .

٢ - توجد بهذا العالم علاقات سامية تربط بين جميع الموجودات الحقيقية مثل علاقات الحب والإدراك .

٣ - تجتمع الكثرة البادية من الموجودات الحقيقية في وحدة لكنها مع ذلك تظل محتفظة بكثرتها .

٤ - تتمثل الوحدة في مبدأ التطابق المحدد، فما يندرج تحته يكون حقيقياً وما يخرج عنه ينتمي للظاهر .

٥ - لا يوجد في عالم الحقيقة زمن .

نظرة التجريبين والعلماء :

٢٠ - بينا في الفقرات السابقة مشكلة الظاهر والحقيقة عند المثاليين، ننتقل

فى الفقرات التالية إلى بيانها عند الفلاسفة التجريبيين وبعض العلماء المهتمين بالفلسفة ، ونبدأ بالفيلسوف الإنجليزى جون لوك .

رأى لوك أن الخبرة الحسية أساس معرفتنا ولها مصدران هما الإحساس والاستبطان ، فتعطينا الحواس أفكار الإحساسات التى هى معطياتنا الحسية للأشياء المادية ، أما الاستبطان فهو الوعى بأن فينا عمليات عقلية كالإدراك والشك والتفكير والتذكر والاستدلال . يحدد لوك أيضا نوعين من الصفات تميزان الشئ هما صفات أولية وصفات ثانوية ، فأما الصفات الأولية فهى صفات مستقلة عن إدراكنا وهى صفات موضوعية قائمة فى الشئ وليست فينا أما الصفات الثانوية فهى ليست فى الأجسام إنما تخص الجسم حين نلاحظه بالاعتماد على الإدراك الحسى . يقرر لوك أن للأشياء وجوداً موضوعياً مستقلا عنا ويتمثل فى الصفات الأولية ، ونحن نستدل على هذا الوجود من الأفكار الآتية لنا من الصفات الثانوية التى ندركها أدراكاً حسياً كاللون والطعم والرئحة. وهنا يميز لوك بين الظاهر والحقيقة حين يؤكد أننا لا نرى من الأشياء سوى ظواهرها أو ما يبدو لنا ويظهر فى الإدراك الحسى وهو الجانب الذى تعرضه لنا ظواهر المادة أو الشئ ، بوصفها الصفات الحسية التى تنشأ كأفكار فينا فى اللحظة الحاضرة ، أما الأشياء فى ذاتها ، وطبيعة هذه الأشياء فلا معرفة لنا بها ، وبذلك توصل لوك إلى أننا نجهل معرفة طبيعة الجسم وهى ما يسميها بالماهية الحقيقية للأجسام(٥٦) .

---

(٥٦) د. محمود فهمي زيدان : «نظرية المعرفة» دار النهضة العربية بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٦٣.

٣٧ – نتقل الآن إلى واحد من أهم الفلاسفة المعاصرين المهتم بمشكلة الظاهر والباطن وهو الفيلسوف الإنجليزى براتراندرسل (١٩٧٢ – ١٩٧٠)، والأمر العجيب أن رسل بتجربته المشهود بها يوقظ مشكلة مثالية تقاليدية فيعلن أن الأشياء تظهر ما لا تبطن (٥٧) – وهى نفس القضية التى أعلنها ماكتجارت – وأن الباطن لا نعرفه بطريقة مباشرة ، لكنه يرى أن حل المشكلة ليس فى يد الفلسفة وحدها إنما فى يد العلم أيضاً ، فالحقيقة لا تخص الباطن وحده أو الظاهر فقط ، وإنما تشمل الجانبين معا ، فما أتلقاه من العالم الخارجى ممثلا فى معطيات حسية ليس إلا خصائص حقيقية قائمة فى الشئ المادى لا يمكن تصوره بدونها ولا يمكن الشك فيها . كذلك ما يُضمره الشئ المادى من تركيب فيزيقى إنما أيضاً يعبر تمام التعبير عن حقيقة هذا الشئ، إذن الظاهر والباطن معاً يمثلان تركيباً محددا للشئ ، ويعبران عن كيان مادى جزئى قائم فى الواقع على نحو حسى أو هما وجهان لموجود واحد .

ناقش رسل هذه المشكلة فى الفصل الأول من كتابه «مشكلات الفلسفة» ورأى فيه أن الصفات الخارجية الحسية التى تأتينا من الموضوعات الملموسة ليست ملازمة للشئ إنما تعتمد على الطريقة التى نشاهدها به وعلى المكان الذى نلاحظها فيه من خلال سقوط الضوء . لكن هل هذه المظاهر التى تأتينا من الحواس تعبر بالفعل عن الشئ المادى الجزئى تعبيراً حقيقياً لا يتطرق إليه الشك ، أم أن هنالك جانباً خفياً يكمن وراء الحواس ولا يمكننا رؤيته مباشرة،

---

(٥٧) B. Russell: The Problems of Philosophy, Oxford University Pressm London, 1962. p. 15.

وهذا يعنى أن للشئ جوانب تختلف تماماً عما يبدو عليه لنا ، فإذا نظرنا إلى سطح المائدة الذى ندركه بالحواس نجده يختلف عما لو نظرنا إلى المائدة من خلال مجهر ، وهنا نسأل أى المائدتين إذن هى المائدة الحقيقية ؟ يرى رسل أن ما نراه خلال المجهر هو المعبر عن المائدة الحقيقية . يتضح إذن أن ما يسمى بالمائدة الحقيقية ليس هو ما ندركه بالحواس ، لأن الحواس تعبر عن معرفة محدودة ، فضلا عن أننا لا نقوم فى كل لحظة بوضع الشئ المدرك تحت المجهر لنعرف طبيعته ، وبالتالى يقرر أنه لو كانت المائدة الحقيقة موجودة فإننا لا نعرفها مباشرة عن طريق الإدراك الحسى ، إنما نعرفها عن طريق مبدأ الاستدلال Inference ، فنستدل مما هو مباشر على ما هو غير مباشر .

يطلق رسل اسم المعطيات الحسية Sence Date على ما يأتينا عن طريق الحواس عندما نصادف إدراكاً لموضوعات مادية ، وبالتالى فإن معرفتنا للمعطيات الحسية لمائدة ما ليست هى معرفة لحقيقة هذه المنضدة، إنما هى معرفة لظواهرها فقط . أما المائدة الحقيقية فيطلق رسل عليها اسم الموضوع الفيزيقى . ويرى أن الناس تختلف بشأن المعطيات الحسية ، لأنه لو نظر عدة أشخاص إلى مائدة ما سوف تختلف معطياتهم الحسية طبقاً لزوايا المنظور وسقوط الضوء والمكان الخاص لكل شخص . لكن يتفق الجميع على أن وجود الموضوع الفيزيقى أمر غير قابل للاختلاف عليه لأن الموضوعات الفيزيقية أمور شائعة لدى الجميع ، كما يشترك فى معرفتها أناس كثيرون(٥٨) .

---

(٥٨) B. Russell: The problems of Philosophy. ch. 1.

يناقش رسل نفس الموضوع فى مقالته «طبيعة المادة» الموجودة فى نفس الكتاب فيقول : ما طبيعة المائدة الحقيقية التى تظل باقية حتى لو لم ندركها فى التو واللحظة ، أو حين نغمض أعيننا؟

إن الذى يجيب عن هذا السؤال هو العلم ، لأن رؤيته للشئ تختلف عن رؤيتنا . فهو يرى الضوء موجات بينما نراه شعاعاً ، ونحن لا نرى هذه الموجات، لكن العلم يرى أن ما لا نراه يؤلف جزءاً مستقلا تماماً عنا وعن حواسنا، فالعلم يهتم بحقيقة الشئ وليس بظاهرة، أما الناس فترى الشئ من جوانب ظاهرية متباينة تختلف باختلاف الأمكنة ، بينما لا يهتم العلم بهذا الاختلاف بقدر ما يتعلق اهتمامه بجوهر الشئ وليس بمظهره ، فحقيقة الشئ لابد أن توجد فى مكان ، لكن ليس هذا المكان هو الخاص بالأفراد كل على حدة إنما هو مكان حقيقى توجد فيه الموضوعات الفيزيقية أما المكان الخاص فتوجد به المعطيات الحسية . وتتم معرفتنا للمكان الخاص عن طريق المعطيات الحسية أما معرفتنا لهذا المكان الفيزيقى فتكون عن طريق الاستدلال (٥٩).

٢١ - أعلن أير موقفه فى هذه المشكلة فى كتابه «المسائل الرئيسية في الفلسفة» The Central Questions of Philosophy ، ويبدأ عرضه بنقد الفلاسفة المثاليين فى رؤيتهم التى تُعلى من قدر الحقيقة على الظاهر(٦٠)، وأنهم

(٥٩) Ibid., p.p. 28 - 30.

(٦٠) هذه رؤية أير الشخصية واعتقاده أن المثاليين يعلون من قدر الحقيقة على الظاهر، ولكننا نرى غير ذلك فقد وجدنا من خلال عرضنا أن الظاهر له أهمية عند المثاليين لا تقل عن أهمية الحقيقة فهو ليس مرفوضاً كما اعتقد التجريبيون ولكن المشكلة تكمن في أن التجريبيين يفسرون العالم عن طريق مقولات تجريبية مثل المعطيات الحسية ، الحتمية ، المادة ، الموضوعات الفيزيقية ، لكن هنالك جانب آخر وراء هذه الأمور التجريبية ، وهو أن العالم أيضاً يحتاج مقولات عقلية لكي تفسره بجانب المقولات التجريبية .

يقرون العالم الخارجى عن طريق العقل . يرى آير أن رؤية المثاليين غير ممكنة ، فلا يمكننا معرفة العالم الخارجى بطريقة قبلية فقط لأننا نعرف موضوعاته بملاحظات تجريبية وليس بمقدمات قبلية كما فعل اسبينوزا حين عرّف الجوهر بأنه يحوى وجوده بذاته وينطبق نفس الفعل على العالم ، إن العالم كما يرى آير يحوى بالفعل سبب وجوده لكن هذا السبب يعتمد على التجربة الحسية فى الواقع وليس على جانب قبلى ، ولا يمكن إنكار العالم الخارجى لأنه يشكل أساساً لكل معرفة ، هذا العالم هو الظاهر الذى رفضه المثاليون بحجة أنه ليس حقيقياً ومتناقضاً . ويتساءل آير كيف يعتقد المثاليون أنهم قادرون على رفض الظاهر أليس من العبث أن نقول إن المكان والزمن والمادة ليس لهم وجود حقيقى(٦١) .

٢٢ – بعد انتقاده للنظرة المثالية ، ينتقل آير ليعرض المشكلة من زاوية نظرية الإدراك الحسى perception ، ويعلن فيها ضرورة التمييز بين الإدراكات الحسية الخطأ والإدراكات الصحيحة التى من شأنها – في اعتقاده – أن تضع تمييزاً حاداً بين ظواهر الأشياء وما تبطنه ، فيقرر أن الطبيعة التى تظهر عليها الأشياء لا تعتمد فقط على جوانبها الداخلية (الباطنية) إنما لابد أن نضع فى الاعتبار البيئة المحيطة مثل حالة سقوط الضوء وأحوالنا الجسمية والعقلية . إننا حين ندرك الأشياء المادية مباشرة إنما ندركها فى حقيقتها حين تتحقق كل الشروط اللازمة للإدراك الصحيح فإذا ظهر الشئ حاملا خاصية

---

(٦١) A.J. Ayer: The Central Questions of Philosophy. Penguin books 1976 p. 14.

ليست من طبيعته ، فهذا يرجع إلى الظروف والأحوال الجديدة التى لحقت به ، فإذا رأيت شيئاً دائرياً فى هيئة بيضاوية فإن هذا راجع إلى الزاوية التى أراه منها ... الخ . لكن هذا الأمر لايدوم ، فنحن كثيراً ما ندرك الأشياء كما هى فى حقيقتها بل ونضع فى الاعتبار أن اختلاف ظواهر الأشياء يرجع فى أوقات معينة لاختلاف الأحوال . وبناء على هذا يخالف آير افتراض الواقعية الساذجة بشأن ادراك الأشياء كما هى ويقرر أن الأشياء لا تدرك إلا من خلال إدراك سليم تتوفر فيه كل شروط الصحة (٦٢).

يتساءل آير كيف يمكن تحديد خصائص الشئ المادى المدركة فى حقيقته؟ ويقرر أن للحقيقة استخدامات كثيرة كالتمييز بين الطبيعى والصناعى أو بين الأصلى والزائف أو بين النموذج والصورة أو بين الواقع والخيال. لكنه لا يهتم بهذه الاستخدامات ، إنما ما يعنيه هو كيفية الوصول إلى الطبيعة الحقة للأشياء المادية حيث تتوافق هذه الطبيعة مع المظهر الخارجى لهذه الإشياء، ويعلن أن الإنسان لا يستطيع أن يفصل فى عملية الإدراك الحسى بين حقيقة الشئ وبين مظهره لأن كليهما واحد .

يرى آير أننا يمكننا معرفة الطبيعية الحقة للشئ (ظاهرية وباطنية) عن طريق قانون علمى يقرر أن الشئ يحتفظ بطبيعته الأساسية مدة طويلة فى الزمن، وثبات هذه الطبيعة فى المكان . فنحن نعتقد حين نرى حرباء أن لونها الذى تظهر به قد لا يكون هو لونها الحقيقى ، وللتأكد من هذا نلجأ لعقد مقارنة بين الحالات التى ظهت فيها بلونها الحقيقى والحالات التى ظهرت فيها بألوان

---

(٦٢) Ibid., p. 76.

أخرى وهكذا . إننا إذا أردنا معرفة الخصائص الحقيقية الثابتة للشئ ما علينا إلا أن نقابل بينها بوصفها خصائص حقيقية كلية دائمة وبين الخصائص الوقتية العابرة .

كذلك يرى آير أننا يمكننا التميز تجريبيا بين الإدراكات المباشرة الحقيقية ومقابلها غير الحقيقى . ومن الواضح أن هذا التمييز لا يتم بين جانب ظاهرى وجانب خفى إنما بين مظاهر الشئ المادى الجزئى الموجود فى الواقع. فالشئ قد يبدو حقيقياً إذا كانت حواله نموذجية مساعدة على أن يكون كذلك، فاللون الذى يظهر عليه الشئ المادى بوصفه لونه الحقيقى يكون كذلك إذا كان الشخص المدرك سليماً معافاً وكانت أحوال الشئ ملائمة . كذلك الأمر بالنسبة للأشكال الظاهرية ، فهى يمكن أن تؤلف نسقاً ثابتاً مستمراً يجعلنا نحكم أن هذا الشكل الظاهرى هو الشكل الحقيقى الذى يمكننا إدراكه على نحو دائم، إننا لو أدركنا نجماً فهو لا يظهر لإدراكنا الحسى بنفس حجمه الحقيقى ولذا نقوم باللجوء إلى حساباتنا الدقيقة وعرض الصور الفوتوجرافية وتحديد مقاييس الطول والثقل والحجم مستخدمين أدوات معينة مع وضع فى الاعتبار النظريات المتطورة فى العلم. كل هذه الأمور تساعدنا فى إيجاد نسق أولى يعين على انتخاب الخصائص التى تجعلنا نحكم على أنها الخصائص الحقيقية للأشياء المادية (٦٣) .

٢٣ – أخيراً نبين رأى العلماء فى التمييز بين الظاهر والحقيقة . يقوم العلماء المعاصرون المهتمون بالفلسفة باعتبار هذه المشكلة لها أهمية فى العلم

---

(٦٣) Ibid., p. 77-78.

فيميزون بين الأشياء فى ذاتها وبين ما تبدو عليه فى الظاهر أو الواقع المباشر، ويقررن أن خصائص الأشياء المادية المستقلة عن إدراكنا هى الخصائص الحقيقية . لذلك فإن ما يعنونه بالقول إن المنضدة ليست فى الحقيقة ذات لون معين هو أن لونها ليس صفة ذاتية فى الشئ، فيرى جيمس جينز J.Jeans (١٨٧٧ - ١٩٤٦) وهو رياضى وعالم فلك انجليزى أن الفيزياء الحديثة تقرر أنه إلى جانب المادة والإشعاع اللذين يمكن تمثيلهما فى المكان والزمان المألوفين ، لابد أن توجد مكونات أخرى لا يمكن تمثيلها بنفس الكيفية ، وهذه المكونات حقيقية تماماً مثل المكونات المادية ، إلا أنها لا تؤثر على حواسنا بطريقة مباشرة . ولذلك يشكل العالم المادى وحده ما يسمى بعالم الظاهر لكنه لا يشكل الحقيقة . ويرى جينز أن كثيراً من الفلاسفة اعتبروا عالم الظاهر نوعاً من الوهم ، وهو من حيث وجوده أقل من الحقيقة ، لكن الفيزياء الحديثة فى رأيه لا تؤكد هذا القول إذ ترى أن الظواهر جزءاً من العالم الحقيقى وأن المكان والزمان اللذين تقع فيهما هذه الظواهر يعدان من نفس نوع الحقيقة، وأن جدران الكهف والظلال حقيقية تماماً كالأشياء الخارجية الموجودة فى ضوء الشمس . وبذلك قصرت الفيزياء الحديثة فى رأى جينز اهتمامها على جدران الكهف واعتبرت المظهر هو الحقيقة بدون أن تعى وجود حقيقة من خلفها .

أما نظرية الكم فقد كشفت لنا ضروة الغوص فى الطبقة العميقة للحقيقة والمختفية وراء المظهر الخارجى حتى نتمكن من فهم هذا العالم الخارجى والتنبؤ بنتائج التجارب (٦٤).

---

(٦٤) جيمس جينز «الفلسفة والفيزياء» ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف القاهرة ١٩٨١ ص ٢٥٩.

أما العالم الإنجليزى إدنجتون A.D. Eddintgon (١٨٨٢- ١٩٤٤) فيميز بين نظرة الرجل العادى وموقف عالم الفيزياء . فالرجل العادى يرى ظاهر الأشياء ، فإذا كان هذا الرجل يرى المنضدة متمثلة فى لونها وشكلها وملمسها وثباتها النسبى فى المكان وديمومتها فى الزمن ، فإن العالم الفيزيائى يراها مؤلفة من ذرات وتصدر عنها شحنات كهربية تتحرك بسرعة خاطفة ولا ترى بالعين المجردة ، لذلك فالمنضدة كما يراها العالم هى المنضدة الحقيقية، بينما لا يرى الرجل العادى إلا ظاهراً فقط(٦٥) .

أما العالم هيزنبرج Heisenberg (١٩٠١ - ١٩٧٠) فرأى أن المنضدة الحقيقية التى يتصورها العالم ليست إلا ظاهراً ، أى أننا لا نعرف من المادة سوى ظاهرها أما حقيقتها فأمر نجهله تماماً (٦٦) .

٤١ - مما سبق عرضه يتضح أمامنا نتيجتان الأولى تقرر أن الفيلسوف المثالى لا ينكر وجود عالم الظاهر ويقر بأهميته ووجوده ، والثانية أن الفيلسوف التجريبى والعالِم أقرا بوجود عالم حقيقى يختفى وراء الحس، فأما موقف المثاليين فيتقرر كما يلى :

١ - الحقيقة عند المثاليين لها وجوه عديدة مثل «ما يتوصل إليه العقل وحده» ، «ما تعبر عن الاتساق بين الأجزاء» ، «توحد الأعضاء فى وحدة

---

(٦٥) Eddington: The Nature of Physical World, J. M. Dent. London. 1938, p. 506.

(٦٦) د. محمود زيدان : نظرية المعرفة ، ص ٦٥

أنظر أيضاً د. محمود زيدان : من نظريات العلم المعاصر في المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ ، الباب الثاني .

متكاملة» ، هى المطلق السرمدى ، لكن أهم وجه لها يتحدد فى المقابلة مع الظاهر، إذ يمثل الظاهر وجها للحقيقة يختلف عنها لكن لا يمكن إنكاره لأن المعرفة بالحقيقة تساعدنا فى تقويمه .

٢ - يتحدد علم الظاهر بوصفه مرحلة أولية من مراحل المعرفة ، ومن ثم نحصل منه على معرفة لكنها ليست معرفة يقينية ، لذلك لابد أن تنتقل مرحلة المعرفة الظاهرية إلى مرحلة أخرى أكثر تأكيداً ويقينا من السابقة ، ويظل هذا الانتقال والتأكيد فى الاستمرار حتى يتم الوصول إلى مرحلة معرفة حقيقية يقينية لا تقبل الشك مطلقاً ، وهنا يكون عالم الظاهر بمثابة مصدر أولى للمعرفة.

٣ - لا يتناقض عالم الظاهر مع عالم الحقيقة ، بدليل أن تصحيح الظواهر يساعدنا على الوصول إلى مرحلة الحقيقة ، لكن إذا وجد تناقض فإنه يوجد بين ظواهر هذا العالم نفسه إذ تبدو الأشياء بمظهر ليس من طبيعتها الأصلية، أو يظهر فى صورة غير مستقة ، أو تقبل وقائعه الشك .

٤ - بناء على ما سبق تقرر الفلسفة المثالية وجهان للوجود ، وهما مختلفان لكنهما لا يتناقضان ولا يمكن فهم العالم بدونهما وهما يشبهان فى أهميتهما لبعضهما البعض وجهى العملة وهما الوجود الظاهرى والوجود الحقيقى.

٢٤ - اما بالنسبة لموقف الفلاسفة التجريبيين والعلماء فيتقرر فيما يلى:

١ - هنالك إقرار من الجانبين بدور العقل الأساسى فى فهم العالم وليس الأمر مقصوراً فقط على معطيات العلم التجريبى . وهذا موقف جديد يختلف

عن المألوف عنهم تأكيدهم أن مصدر المعرفة هو العالم المادى . يقرر عالم الفيزياء ماكس بلانك أن العقل شئ أساسى فى فهم العالم وأن المادة مشتقة منه (٦٧) ، وليس هذا موقفا باركلياً وإنما المقصود منه أن هنالك جوانب معينة لا تبديها لنا المادة من مظاهرها الخارجية ، لكننا يمكن أن نصل إليها بقوة العقل فينا حين نستخدم مبدأ الاستدلال .

٢ – تتدخل الذات دخولا أساسيا فى معرفة العالم المادى عن طريق قدراتنا العقلية ، وبالتالى لا يستقل العالم المادى عنا .

٣ – بناء على هذا يتحدد وجهان أساسيان للعالم ؛ وجه يظهر أمامنا فى الواقع المباشر ووجه آخر يختفى وراء الحس وهو عالم ضرورى للمعرفة . وهذا يعنى إقرار كل من العالِم والفيلسوف التجريبى بوجود عالم الحقيقة وهو العالم الذى لم تعطه الفيزياء التقليدية اهتمامها ، وبالتالى لم يعد مصدر المعرفة الوحيد مقصوراً على العالم المادى أنما لابد أن يتضافر العالمان للحصول على المعرفة الصحيحة .

---

(٦٧) C.E.M. Joad: Philosophical Aspects of odern science. Unwin boosk, London, 1963. p. 12.

المراجـــع

المراجـــع

1 - Bradley, F.H.: Appearance ad Reality, Oxford, London, 1930.

2 - —————— : Callected Essays, Oxford, London, 1935.

3- —————— : Essays on Truth and Reality, The Clarendon Press, Oxford, 1914.

4 - —————— ; The Principles of Logic, Oxford University Press, London, 1928.

5 - Church, R.W.: Bradley's Dialectei, George Allen, London, 1945.

6 - Copleston, F.: A History of Philosophy, Vol 8, Part 1, Image books, New York, 1967.

7 - Edward Crai: (ed) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol., 19, New York, 1998.

8 - Edwards, P.: (ed) The Encyclopedia of Philosopdry, Vols 1-2., Macmillan, Lodnon, 1967.

9- Ewing A.C.: The Idealist Tradition, Free Press, :London, 1957.

10 - Ferreira, Ph: Bradley and The Structure of Knowledge, State University of New York, 1999.

11 - Sprigge T.L: James and Bradley, Open Court, Chicago, U.S.A. 1993.

12 - Saxana : Studies in Metaphysics of Bradley. George Allen, London, 1967.

13 - Taylor A.E: Elements of Metaphsics, Methuen LTD, London, 1944.

14 - Ted Honderich: The Oxofrd Companion to Philosophy. Oxford University Pressm 1995.

15 - Thilly and Wood: History of Philosophy, New York. 1960.

16 - Warnock. G.J: English Phlosophy Since 1900, London. 1964.

17 - Wallheim, R: F.H. Bradley, Pelican books, England, 1964.

١٨ - بول جانيه : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د/ يحيى هويدي مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

١٩ - رودلف متس : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ، دارالنهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

مراجع التذييل :

20 - Ayer, A.J.: The Central Questions of Philosophy. Pengirn books. 1976.

21 - Ewing, A.C.: The Fundamental Questions of Philosophy. Routledge and Kegan Paul, London, 1987.

22 - Hamlyn D.W.: Metaphysics, Cambridge University Press London, 1987.

23 - Joad, C.M.: The Philosophical Aspects of Modern Science, Unwin books, London. 1963.

24 - Kant. A.: Critique of Pure Reason, Trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan, London. 1986.

25 - Leibniz: Discourse on Metaphysics. The Open Court, La Sall, 1957.

26 - McTaggart: The Nautre of Existence. Combredge Univertsity press, 1988.

27 - Russell, B.: Logic and Knowledege. Univ. Hyman, Lodnon, 1988.

38 - ——————— The Problems of Philosophy,. Oxford University Press. London, 1962.

٢٩ - أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، ترجمة د/ فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

٣٠ - د. امام عبدالفتاح إمام : المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٣١ - جيمس جينز : الفلسفة والفيزياء ، ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨١ .

٣٢ - ديكارت : التأملات ، ترجمة د/ عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٣٣ – ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د/ عثمان أمين، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٣٤ – ________ : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

٣٥ – د/ عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩.

٣٦ – ليبنتز : المونادولوچيا ، ترجمة وتعليق د/ عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

٣٧ – د/ محمود حمدي زقزوق ، الشك المنهجي بين الغزالي وديكارت، مقال منشور في مجلة عالم الفكر ، المجلد الرابع ، العدد الثالث، ١٩٧٣ .

٣٨ – د/ محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٣٩ – ________ : من نظريات العلم المعاصر إلي المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٤٠ – د/ نظمي لوقا : الحقيقة ، تناول فلسفي ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٢.

٤١ – ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، المجلد الأول ، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ .